

دراسات إسلامية ولغوية

التأويل الصحيح للنص الديني

دكتور

السيد أحمد عبد الغفار

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت: ٤٨٧٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت: ٥٩٢٣١٤٦

دراسات إسلامية ولغوية

التأويل الصحيح للنص الدينى

تأليف

د. السيد أحمد عبد الغفار

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٥

دار المعرفة الجامعية

٢٠ شارع مونت-اليزابيل - الإسكندرية - ١٨١٨٧٠١٦٣
٣٨٧ شارع النيل - الإسكندرية - ١٨١٨٧٠١٦٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم وتمهيد

اتصلت اللغة العربية بميادين الفكر المختلفة، وشاعت في البيئات الإسلامية، وكان لها صداها القوي في كثير من الدراسات.

ومن الواضح أن معظم هذه الدراسات يدور أو يعتمد على ألفاظ صارت فيما بعد مصطلحات تحدد سمات هذه المجالات الفكرية، وتكشف عن خصائصها الدقيقة.

ولا جدال في أن تلك المصطلحات لم تلق من الدارسين المحدثين العناية الكافية التي تحدد كيف يختلف المصطلح الواحد في أكثر من بيئة.

ومع شيء من التأمل الذي ينبغي أن يوجهه الباحث الدارس للحضارة الإسلامية، قد يهديه إلى أنها كانت ولا تزال تعتمد على اللغة في التعبير عنها، والإبانة عن اتجاهاتها.

ومن هنا كان لابد أن نغنى في درسنا بالانتقالات اللغوية المتعددة التي تعبر عن هذه الحضارة.

ولعل الأقدمين كانوا أكثر شعوراً بالحاجة إلى درس اللغة في هذه المجالات المختلفة عنا اليوم، ولم يكن هؤلاء الدارسون من العرب الخالص وإنما كانوا ممن تعلموا العربية حتى يتمكنوا من دراسة تراثها وكتابتها الكريم.

ومن هؤلاء -مثلاً- أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي (المتوفى ٣٨٧هـ) صاحب كتاب "مفاتيح العلوم"، وهو القائل «دعنى نفسى إلى تصنيف كتاب يكون جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات، متضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواصفات والاصطلاحات»^(١). والشيخ الشريف الجرجاني (المتوفى ٨١٦هـ)،

^(١) الخوارزمي مفاتيح العلوم، ص ٢، ط المنيرة، القاهرة.

صاحب كتاب "التعريفات"^(١) في تحديد المعاني الاصطلاحية للألفاظ العربية على مصطلح العلوم في أيامه، وهو من قليل ما يسميه الغربيون اليوم Technical terms. والتهانوي الهندي صاحب كتاب "كشاف اصطلاحات الفنون".

غير أن هؤلاء القدماء قد حدد كل منهم نفسه بميدان خاص من هذه الميادين، وإن كان بعضهم قد ادعى أنه يؤرخ لهذه الحضارة عن طريق تلك المصطلحات، فله عذره لأنه اعتمد على بعض ما جرى على ألسنة أولئك الذين جمعوا هذه الحضارة، دون أن يلتفت إلى الخيط الذي يصل بينه وبين الفكر الإسلامي نفسه، فيحدد بذلك موضع كل مصطلح في مجرى الزمن الذي سارت فيه تلك الحضارة.

وظاهرة التأويل من تلك المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها، إما يلفظها وإما بدالاتها في مختلف المجالات الفكرية.

فقد بدأ التأويل كوسيلة من وسائل الكشف عن المعنى، وظل مرادفاً للتفسير ومصاحباً له، منذ أن طفق الناس يتناولون كتاب الله وسنة رسوله بالشرح والفهم.

فقد كان الرسول عليه السلام ورجاله في الصدر الأول يدركون علاقة الألفاظ باللغة والقرآن والحديث، ويفسرون غريب القرآن، ويحتجون بالشعر واللغة، واشتهر منهم في هذا المضمار عبد الله بن عباس، فكانت الأصالة العربية والحس الفطري باللغة معزاً لهم على الفهم والإدراك.

ومع هذا فقد كانت الحاجة أحياناً تعوزهم إلى التأويل إذا اشتبه الأمر عليهم، وكانت الألفاظ الدينية تخفى وراءها شيئاً يرغبون في معرفته، يقول القرطبي: «روى عن رسول الله من حديث عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من حوسب يوم القيامة عذب» قالت: فقلت يا رسول الله أليس قد قال الله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ فقال: ليس ذاك الحساب، إنما ذلك

(١) هو من الكتب النادرة للثال في العربية، وهو مرتب على حروف المعجم لتسهيل الاستعمال.

العرض»^١ فأول كلمة "الحساب" بالعرض

فقد كان الرسول عليه السلام محور الثقافة الإسلامية حينذاك، فلا مشرع ولا مهتني سوى الرسول. وكان الوحى يلاحق الأحداث، ويقوم الرسول بالشرح والتفصيل وتقرير الأحكام.

وكان القرآن هو الومضة التي تنير طريق الحق والخلاص، ويوضح معالم الهداية وأبعادها، متخذًا منهجًا خاصًا يميزه عن باقى النصوص، متخيرًا أعذب الأساليب منطقًا وأشرفها مقصدًا.

وبعد وفاة النبي انقطع الوحى، وانقطعت السنة، ولكن أحداث الحياة المتجددة لا تقف عند حد، والنصوص محدودة، فكان لابد من إيجاد مصدر ثالث بعدهما، يمد العلم والفكر بحلول للمشاكل الإنسانية الجديدة.

فكان رأى بأشكاله المختلفة، وإن كان قد بدأ متحرجًا فى أول الأمر، إلا أنه اتسع بعد ذلك، وتعددت مناحيه. والتأويل مدار نشاط الرأى.

وعندما تطورت الحياة الإسلامية، واتسعت الفتوحات، واندلعت شرارة الفتنة الحكيمة وانقسم الناس، وتعددت اتجاهاتهم السياسية والدينية، وثار الخلافات، وتصارعت الآراء، وكثرت الفرق والنحل، ونشبت المعارك الكلامية، لم تكن النصوص الدينية بمعزل عن تلك المعارك، بل كانت وسيلة كل فريق فى نصرته مذهبه كما كانت سلاحًا يشهر فى وجه أعداء الإسلام دفاعًا عن سلامة العقيدة.

وكان أن اكتملت ظاهرة التأويل وأصبحت مصطلحًا يعمل على صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى محتمل يعضده دليل.

فاستعمل التأويل أداة لخدمة العصبية المذهبية، وظهرت معه اتجاهات كان لها خطرها على الفكر الإسلامى.

فتناول الناس النصوص بالتحريف والزيف لاستخدامها في مناصرة الاتجاهات العقدية. وذهب الكثير إلى أن التأويل ظهر في أحضان تلك الفرق خاصة عند ظهور مصطلحات. لظاهر والباطن، والعقل والنقل.. وما إلى ذلك، وبُعْد عنهم أن التأويل ظاهرة لغوية أصالتها من أصالة اللغة العربية نفسها، وما استعملته الفرق لم يكن إلا لوناً من ألوانه.

لهذا اتجهتُ إلى دراسة ظاهرة التأويل وصلتها باللغة قاصداً إلى:

أولاً: التعريف بأصالة تلك الظاهرة في المجتمع الإسلامي بعامه، وفي الدرس اللغوي بخاصة، فهي ظاهرة من وحي اللغة نفسها، وضرورة لا غنى عنها للتعلم فيها وفقه أسرارها.

ثانياً: بيان ما اقترفه المتأولون على حساب تلك الظاهرة، وما أحدثوه من تشويه للدلالات اللغوية، وتحريف للنصوص الدينية، وتوضيح ما أصاب هذه الظاهرة من بُعْد عن اللغة، واستعمالها في مناصرة مذهب فاسد أو نخلة باطلة.

وهذا الاتجاه الأخير أظهر التأويل في ظلال قائمة، وأصبح عقدياً أو عقلياً بعيداً عن منطق اللغة وهداياها.

والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو منهج يربط الدرس الإسلامي بالدرس اللغوي، ويستخلص المباحث اللغوية من خلال النصوص الدينية.

ولا غرو فالدراسة اللغوية هي أولى المحاولات التي تعاملت مع النص الكريم سعياً وراء فهمه، وبيان طرائقه في التعبير، وتيسيراً لعملية الاستنباط التي نصله بحياة المسلمين.

أما كلمتي عن أصالة التأويل، فإن التأويل قد عرف في الإسلام - بل في الكتب الإلهية قبل الإسلام - وظهرت الحاجة إليه منذ ظهرت الدعوة إلى الله، والرغبة في تثبيت العقيدة، وفقه أحكام الدين.

إلا أن التأويل لم يكن قد وصل بعد إلى مرحلة الاصطلاح كما كان عليه في
الفترة المتأخرة.

وتعلّق ظاهرة التأويل بالدلالة أساساً جعل لها دورها في كل البيئات الفكرية
ففي بيئة المفسرين كانت أداة لسر أغوار النص الديني واكتشاف طاقاته
المعبرة.

وإذا نظرنا إلى ما يسمونه علم الكلام، وجدنا أن مصطلح التأويل كان المحرر
الذي دارت عليه اختلافات المتكلمين، سواء أكانوا معتزلة أم شيعة، أم غير ذلك من
الفرق الإسلامية، إذ كانت هذه الفرق توجه الاتهامات بعضها إلى بعض، وإن كانوا
قد التقوا في عصر واحد. كانت كل فرقة منهم تكشف حقيقة التأويل في وعي
الأخرى، وتبين مقصده، حتى أصبحت العصبية المذهبية هي التي توجه الدلالة اللفظية
وراء ستار التأويل. وصار يؤرّل ما ليس في حاجة إلى تأويل، مادام يناصر المذهب
ويؤيد العقيدة. وإذا اتجهنا إلى الفقهاء، أدركنا خطورة هذا المصطلح، وربما كان
الاتساع في التأويل سبباً فيما أطلقه عامة الفقهاء من أن أهل العراق "أصحاب رأي"؛
حتى إذا لقوا فقيهاً أعمل عقله وثقافته في فهم النص قالوا له: أعراقي أنت^(١)؟ وإنما
اتهموا أهل العراق بذلك لأنهم كانوا يريدون تحديد الدلالة، ما وسعتهم الحيلة وما
أعانتهم عليه الدراسة، ولم يكونوا بعاجزين عن أن يأخذوا بظاهر النص، وإنما راعهم
أن الأخذ بالظاهر قد يؤدي أحياناً إلى كثير من التناقض أو التعارض بين نصوص
الشرعية.

وهكذا عمِل التأويل في بيئة التشريع على توسيع آفاق النص حتى يستغرق
متجدد أحداث الحياة، كما عمل أيضاً على التوفيق بين الآراء والنصوص التي تشعر
بالتعارض والتناقض، وذهب أيضاً إلى أكثر من ذلك فكان وسيلة من وسائل الكشف
عن المقصد في الخطاب، ومعرفة حقيقته، فالبيئة التشريعية تسعى إلى ذلك لتعلّق
الخطاب بتقرير الأحكام الشرعية وتطبيقها.

^(١) قالها سعيد بن المسيب لربيعة الرأي، وقد اعترض عليه في مسألة (أوردتها الشاطبي في المرافقات ١٨٦/٤).

وفي مجال التحرر عملت ظاهرة التأويل على كثرة مسائله، وتعدد قواعده
يحاول البصريون تأويل الظواهر اللغوية حتى توافق القاعدة النحوية، ويحاول الكوفيون
بناء قاعدة على كل شاهد.

أما أصحاب الفلسفة الإسلامية فيأخذون من التأويل وسيلة للتوفيق بين العقل
والشرع.

وأشارت البيه الأدبية إلى أن التأويل من أدق الوسائل في الحكم على المعنى.
أوضح هذا ابن الأثير في كتابه "المثل السائر"^(١). والتأويل يحاكي كثيراً من الأشكال
البلاغية التي كانت مزينة من مميزات علم الجمال اللغوي. فكلاهما يهتم بالمعنى الثاني
للتعريف. فإذا كانت الاستعارة والتورية والكناية تلمح ولا تصرح، وتستعمل في
الألفاظ، فإن التأويل يعمل على بيان تلك الإشارات، وإظهار حقيقة القصد من
ورائها، باحثاً عن ظروف النص وملابساته.

تصدى للتأويل بعد ذلك جماعة من المنكرين له، وهم أهل الظاهر (مثلاً)،
فقد حاربوه عندما أساءت الفرق العقائدية استعماله، إلا أنهم -في بعض الأحيان-
وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الأخذ به، فإنا لو قرأنا كتب ابن حزم الظاهري عرفنا أنه
لجأ إلى التأويل دون أن يصريح به.

وبعد هذه الإشارة المقتضية عن ظاهرة التأويل في البيئات المختلفة والمتعددة،
يتضح أن عملية التأويل لا تسم إلا في إطار ثقافة المؤول ونظيره إلى النص، وليس
التفسير في التعريف، وإنما في أفهام المؤولين.

وقد لفت إلى هذا ابن تيمية^(٢) في تقسيمه للناظرين إلى النصوص: فمنهم من
يعتقد في المعنى ويحمل الألفاظ عليه، من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من
الدلالة والبيان، ومنهم من يراعى مجرد اللفظ دون النظر إلى ما يصلح للمتكلم به في

^(١) أشار إلى ذلك ابن الأثير في المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ٧٦ / ١

^(٢) ابن تيمية: مقالة في أصول التفسير ص ٢

سياق الكلام. وقد وصل هذا عند بعض الفرق إلى الإغراق في الباطنية، أو التطرف في التشبيه، ومردّد هذا كله إلى موقف المؤرّل نفسه أمام النص.

غير أن التأويل في جموحه هذا عند بعض الفرق، عملت فيه أشياء كثيرة يكشف عنها الدرس الصحيح لهذه الفرق ومحصلاتها الثقافية.

لكن التأويل الصحيح يهدف إلى الكلمة الصادقة والمقصد من ورائها للوصول إلى الحقيقة التي يساندها الدليل. والحضارة الإسلامية لا تنقسم عن الدليل والبرهان، فقد أنشأها الدليل وأسسها البرهان.

وفي غمرة تلك الشعاب التي سلكها التأويل، وتلوّن معها بلون البيئات التي عمل فيه، اتجهت إلى دراسة تلك الظاهرة، محاولاً ربطها باللغة رغم اتساع المجال، وتعدد الاتجاهات.

وقد حاولت جاهداً أن أبين ظاهرة التأويل، وكيفية عملها والتعامل معها، داخل البيئات الفكرية التي سبق ذكرها.

وهذا الموضوع في جوانبه التي أشرنا لها، يصلح لأكثر من بحث في تناول كل جانب بفحص أعمق وأدق، فعلى ضوء دراستي هذه لظاهرة التأويل بعامة اتضح لي أن هذا الموضوع جدير بالبحث في كل اتجاه ذهب إليه.

ولما كنت قد حددت نفسي بدراسة التأويل كظاهرة عامة، لم آخذ هذه الظاهرة في صنع المؤرّلين وحدهم، وإنما تتبعت المصطلح نفسه من حيث إنه لفظ لغوي تكاد تجمع عليه المعاجم اللغوية التي بين أيدينا. فتناولته من نقطة مادية اللغة إلى أن صار تجريدًا يسائر الفكر في مجالاته المختلفة.

ومن هنا فالبحث مقسم إلى أربعة فصول، في كل واحد منها عدد من الأفكار الأساسية:

تناولت في الفصل الأول التعريف بالتأويل لغة واصطلاحاً، ثم تتبعته تطوره منذ ملازمته للتفسير إلى أن انفصل عنه وأصبح ظاهرة مستقلة، ثم ذكرت ما أذاه من

دور في البيئات الفكرية المتبعة: لغوية، تفسيرية، تشريعية، فلسفية، كلامية، نحوية،
نحوية. محاولاً بيان ما تلون به التأويل في كل بيئة.

ولما كنت أهدف إلى إظهار التأويل الصحيح المرافق لمنطق اللغة ومقتضيات
الفعل، بدأت الفصل الثاني بالحديث عن أصول التأويل، وعرض آراء العلماء الذين
حاولوا وضع قوانين له على اختلاف مدارسهم وتفكيرهم.

ثم بعد ذلك تناولت الأصول التي تتصل بالتأويل من الناحية اللغوية، وما
يصل بالمؤول، موضحاً بعد ذلك بيان أنواع التأويل، صحيحة، وقاسده، وانتقلت بعد
ذلك إلى بيان ضرورة استعماله، وما تعرض له من أهل الظاهر للتكرين.

ولما كان موضوع البحث يشير إلى ارتباط ظاهرة التأويل باللغة، بينت في
الفصل الثالث الجانب اللغوي في ظاهرة التأويل، فتكلمت عن المحكم والمتشابه في
نص الديني، مبيناً الاتجاهات والآراء المختلفة في الإحكام والتشابه. وتناولت كذلك
ما يحتمل أكثر من معنى في اللغة، باعتباره محالاً يمكن للتأويل أن يعمل من خلاله،
فحاولت التشابه اللفظي تتيح للمفسرين دس آرائهم عن طريق التأويل. وهنا تظهر
الناحية إلى الدليل، فتكلمت عن أهمية الدليل وبيّنت أنواعه وكيفية استعماله في كل
بيئة من البيئات الفكرية ثم عرضت بعض نماذج للتأويل مبيناً دور اللغة في تلك
النماذج.

أما الفصل الرابع والأخير فقد تناولت فيه دور التأويل في الدلالة، فتكلمت
عن الدلالات الثرائية فهي من أهم مباحثه، مبيناً الدلالة الظاهرة، والدلالة الباطنة.
ولما كان التأويل يهتم بالمقاصد أشرت إلى قصد المتكلم وهو محمول الدلالة الباطنية
واللفظ "قالألفاظ لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصود للمعاني والتوصل إلى معرفة مراد
الكلم" (١)، ومن هنا قد يؤدي التأويل إلى دلالة صادقة أو دلالة كاذبة، فأحسست

ملازمة التأويل للدلالة المركزية والهامشية، مما أثاره علماء اللغة المحدثون فى مجال الدلالات فبينت علاقته بهذه الأبحاث.

والحاجز يشارك التأويل من ناحية كونهما وسيلتين من وسائل فهم النص الدينى، ولذا تكلمت عن العلاقة المتبادلة بينهما، وعن الفروق التى يمكن أن يتميز بهما أحدهما عن الآخر.

ولما كان التأويل وسيلة من وسائل إعمال رأى وأن الخلاف والتنوع، لا محالة واقع، فقد أظهرت هذا الدور وما يسببه التأويل هنا من اتساع فى نطاق الدلالة، عندما تتعدد الآراء.

وفى ضوء هذا كله استطعت أن أوضح أثر التأويل فى الدلالة ومدى إسهامه فيما يعرض لها من غموض أو وضوح.

وأخيراً رأيت أن الطريق الأمثل للتأويل هو الطريق الوسط فى تحديد الدلالة فتكلمت عن الوسطية فيه وأن لا يُركب الشطط فى تطبيقه على النص، ولا إغراق فى ظاهر أو باطن.

وإنى لأرجو بعد هذا كله أن أكون قد وفقت فى جمع شتات هذا الموضوع المتباعد الأطراف. وعرضته فى صورة، فيها من تناول السمات أكثر مما فيها من البسط والاتساع، فإن التأويل ظاهرة عملت فى كل المجالات العلمية والأدبية كذلك، وهو أمر يحتاج إلى العديد من الأبحاث.

وما زالت الرغبة قائمة فى نفسى بأن أعود إلى كثير من جوانب هذا البحث التى أوجزت فيها، بشيء من الإفاضة والإشباع إذا ما تهيأت الأسباب لذلك. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

دكتور/ السيد أحمد عبد الغفار

الرياض فى غرة ربيع الثانى ١٤٠٠هـ

١٨ من فبراير ١٩٨٠م.

الفصل الأول

التأويل - مراحله وميادين استعماله

الأفكار الأساسية:

- التأويل لغة واصطلاحًا.
- التأويل في الاستعمال القرآني.
- مفهوم التأويل عند الصحابة والتابعين.
- ما بين النقل والعقل.
- الفرق بين التفسير والتأويل.
- التأويل في البيئة التشريعية.
- موقف المتكلمين والفلاسفة من التأويل.
- النحاة والتأويل.
- التأويل الأدبي.

التأويل لغة واصطلاحاً :

ظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها وخطورها في تاريخ الفكر الإسلامي، بل وتاريخ الفكر الديني منذ أن حاول الناس تفهم الكتب السماوية، وقد كان لهذه الظاهرة دورها البالغ في كل البيئات الإسلامية على اختلاف مقوماتها في الفكر والثقافة، وذلك لارتباطها أساساً بالدلالة الأسلوبية ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة.

ويحسن بنا أن نعرض أولاً لحياة لفظة التأويل منذ أن كانت بمعناها اللغوي إلى أن صارت مصطلحاً يجرى على ألسنة العلماء.

فالكلمة وردت في معاجم اللغة تحمل معاني عدة -أورد منها هنا الدلالات الغالبة في الاستعمال والتي توافق موضوع البحث.

أولاً: المرجع والمصير - مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أى صار إليه ورجع، ومنه قول الأعشى:

أؤول الحكم على وجهه ليس قضائي بالهوى الجائر^(١)
بمعنى "أرجعه وأردّه".

ثانياً: التغير - آل اللبن أى خثر، آل جسم الرجل إذا نحف.

وهاتان الدالتان هما الغالبتان، وإن كانت الثانية لا تبعد عن الأولى كثيراً، ففي معنى التغير "الصدورة والرجوع" إلى كذا. وهنا يمكننا أن نحصر الدالتين في المعنى اللغوي "المرجع أو المصير أو العاقبة".

ثالثاً: الوضوح والظهور - الآل: الشخص - وهو ما تراه في أول النهار وآخره يرفع الشخص.

رابعاً: التفسير والتدبر - التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء تقول: تأولت في فلان الأمر أى تحرّيته.

(١) ديوان الأعشى الكبير: تحقيق وتعليق د. محمد محمد حسين بيروت ١٩٨٦ القصيدة ١٣.

وهما دالتان قرينتان، فلا يخرج التفسير عن معنى الظهور والوضوح، ويمكن إدماجهما في دلالة واحدة وهي التفسير والتدبر.

هذه الدلالة التي أوضحناها هي دلالة معناها الأول أو معناها المادى، مما ساقته بعض المعاجم اللغوية المتقدمة^(١).

ونجد أبا عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى ٢١٠هـ) وهو من علماء اللغة والتفسير يشير إلى أن التفسير والتأويل بمعنى واحد^(٢)، وكذلك ما أورده ابن فارس -وهو من أئمة اللغة في القرن الرابع الهجرى- عندما تعرض لتعريف التأويل «قال: وأما التأويل فأخر الأمر وعاقبته، يقال: إلى أى شئ مآل هذا الأمر؟ أى مصيره وآخره وعقباه»^(٣).

أما المعاجم المتأخرة^(٤) فقد ظهر فيها المعنى الاصطلاحي، والملاحظ أن هذا المعنى للتأويل -وإن جاءت به المعاجم اللغوية- إلا أنه من تعاريف العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية، يتضح أن ظاهرة التأويل كانت قد صاحبت النص الدينى فى رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته على رسول الله صلى الله عليه وسلم وحاول المسلمون تفهم القرآن واستنباط أحكامه، يظهر هذا من قول الراغب: «والتأويل يستعمل أكثره فى الكتب الإلهية»^(٥).

^(١) معجم تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (المتوفى ٣٧٠هـ) تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة ١٩٦٤.

معجم مقاييس اللغة: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى ٣٩٥هـ) تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة ١٩٦٨.

معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري (المتوفى ٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور، ط. القاهرة.

^(٢) أبو عبيدة: مجاز القرآن ١/ ١٨ (المقدمة)، السيوطي: الإتقان فى علوم القرآن ٢، ١٧٣.

^(٣) أحمد بن فارس: الصحاح فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها ص ١٦٤ ط. القاهرة ١٩١٠.

^(٤) لسان العرب: أبو الفضل بن منظور (المتوفى ٧١١هـ). شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الزبيدى (المتوفى ١٢٠٥هـ).

^(٥) الراغب الأصفهاني: مقدمة التفسير للتحفة بكتاب تنزيه القرآن عن اللطائف ص ٤٠٢ ط. القاهرة ١٣٢٩هـ.

فالتأويل وإن كان ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة أساساً إلا أنه لم يستعمل كمصطلح فى البيئة اللغوية بقدر ما استعمل فى الدراسات الدينية، ولا غرو فى هذا فالعلوم اللغوية لم تقم إلا لخدمة النص الدينى.

ونعرض فيما يلى التعاريف الاصطلاحية للتأويل التى جاءت بها الكتب المتأخرة للمشتغلين بالنص الدينى من مفسرين ومحدثين وفقهاء وأصوليين ومتكلمين وفلاسفة مرتبة ترتيباً تاريخياً، حتى نلاحظ مدى التطور فى التعريف، وأقصد بالكتب المتأخرة هنا ما جاء منها بعد القرن الرابع الهجرى فهى مرحلة فضحت فيها العلوم العربية، وكثرت فيها المؤلفات فى أجزاء من العلوم، ووضع مصطلحات لها.

يقول أبو منصور الماترىدى (المتوفى ٣٣٣هـ) وهو من علماء التفسير والكلام أيضاً، وله كتاب فى تأويلات القرآن "التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع"^(١).

والواضح أنه تعريف يعتبر محاولة مبكرة فى وضع مصطلح للتأويل، وتوضيحاً لمدى التطور فى المعنى الاصطلاحى لاحظنا تعريفاً ورد على لسان ابن حزم الظاهرى (المتوفى ٤٥٦هـ) وهو متأخر عن سابقه... يقول فيه "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له فى اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعى فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل"^(٢).

ونلاحظ فى تعريف ابن حزم تشدده فى قبول التأويل وإن كانت تلك مسحة المدرسة الأصولية وابن حزم أصولى ومتكلم، إلا أنه يبالغ فى التشدد إلى حد إنكار التأويل إذا لم تتحقق شروط معينة فى التأويل وفى المؤول معاً، وتلك هى صبغة المذهب الظاهرى الذى ينتمى إليه.

^(١) أورده السيوطى فى الاتقان ١٧٣/٢، طاش كبرى زاده فى مفتاح السعادة ٩٦/٢، د. السيد أحمد خليل مر

نشأة التفسير فى الكتب المقدسة ص ٦٤.

^(٢) أبو محمد على بن حزم الأنلسى الظاهرى: الأحكام فى أصول الأحكام ٤٢/١ ط. القاهرة ١٣٤٥هـ.

أما الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ) وهو أصولي يمثل قمة من قمم الفكر التشريعي، يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصبر به، أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»^(١) وتعريف الغزالي أيضاً لم يسلم من النقد، فقد عدد الآمدى تلك الانتقادات التى أشار من بينها إلى أن الغزالي أراد أن يعرف نوعاً من أنواع التأويل وهو التأويل الصحيح^(٢).

وقد أورد السيوطى فى الإتيان قول البغوى (المتوفى ٥١٦ هـ) وهو فقيه وإمام فى اللغة والحديث: «التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»^(٣).

والواضح من هذا التعريف تعلق التأويل بالنص القرآنى، واشتراط موافقة المعنى المؤول إليه اللفظ لسياق الأسلوب وقصد الخطاب فى وفاق مع الكتاب والسنة. أما فى مجال الفلسفة فقد جاء تعريف على لسان ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ) «التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسن العرب فى التعوز»^(٤). والتعريف يشبه إلى حد كبير تعريف الغزالي فى إلحاق التأويل بالمجاز، كما يشير أيضاً إلى المعرفة الواسعة بالأسلوب العربى، وربما يكون هذا هو اتجاه المدرسة الفلسفية.

وأورد صاحب تاج العروس تعريفاً لابن الجوزى (المتوفى ٥٩٧ هـ) وهو من فقهاء الحنابلة "والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل لولاه

(١) الإمام أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول ١/ ٣٨٧ ط. القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(٢) على بن أبى على بن محمد الآمدى: الأحكام فى أصول الأحكام ٢/ ١٩٨ ط. القاهرة ١٩٦٨.

(٣) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى (المتوفى ٩١١ هـ): الإتيان فى علوم القرآن ٢/ ١٧٣ ط. القاهرة ١٩٥١.

طاش كبرى زاد: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم. ٢/ ١٠٢ - تحقيق كامل بكري وآخرين ط. القاهرة.

(٤) محمد بن أحمد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٦ ط. القاهرة ١٩٣٥.

ما ترك ظاهر اللفظ" ^(١). وهو تعريف يمثل الاتجاه الظاهري في استنفاد الطاقات الظاهرة في النص.

ويقول الفخر الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ) وهو من علماء التفسير والكلام، ويتميز منهجه إلى حد كبير بالاستخدامات العقلية والأبحاث اللغوية «التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع، على أن ظاهره محال» ^(٢).

ونلاحظ عند الرازي دقة في التعريف عن سابقه، كما يفهم من تعريفه أيضاً أن التأويل لا يستعمل إلا إذا دعت الحاجة إليه، وأصبح المعنى الظاهر لا يمكن قبوله، وهو يمثل إلى حد ما موقف الرازي من علماء الكلام الذين أساءوا استخدام التأويل.

وجاء على لسان ابن الأثير (المتوفى ٦٠٦هـ) وهو أحد المشتغلين بعلم الحديث أن «المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ» ^(٣).

ومن علماء الأصول الآمدي (المتوفى ٦٣١هـ) يقول: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده» ^(٤).

وفي البيئة الأصولية عهدنا التشدد والحيطه في وضع التعاريف لأن ذلك يتعلق بتقرير الأحكام، ويتضح هذا الاتجاه في تعريف الآمدي حيث استدرك وأشار إلى تعريف التأويل الصحيح المقبول، بعد أن عرف التأويل تعريفاً عاماً يدخل فيه ما هو مقبول، وما هو غير مقبول.

^(١) الزبيدي: تاج العروس ٧ / ٣١٤.

^(٢) فخر الدين الرازي: أساس التقديس في علم الكلام ص ٢٢٢ ط. القاهرة ١٣٢٨هـ.

^(٣) مجد الدين بن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ١ / ٦٢ ط. القاهرة.

^(٤) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ٢ / ١٩٩.

ومن العلماء المتأخرين تاج الدين السبطي (المتوفى ٧٧١هـ) اشتغل بالفقه والأصول، ويشتهر بالمذهب السني. أورد تعريفاً في كتابه "جمع الجوامع" وذكره صاحب تاج العروس «التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففساد، أو لا شيء فلعب لا تأويل»^(١).

والنزعة السنية عند السبكي تجعله يحدد أشكال الدليل ضماناً لصحة التأويل، ومن استقراء تلك التعاريف بترتيبها التاريخي، يمكننا أن نتعرف إلى ما يأتي:

أولاً: مدى تطور التعريف، وما مر به من مراحل التضج والتحديد.

ثانياً: اختلاف البيئات المتعددة في تناول التأويل بما يتفق ودواعي الاستعمال.

ثالثاً: أن التعاريف لم ترد إلا على السنة المشتغلين بالنصوص الدينية، وهذا يوضح لنا أهمية التأويل في تلك البيئات: فأصحاب التشريع يعولون عليه في تناوهم للنص واستنباط الحكم، والمتكلمون يستندون به في محاوراتهم الجدلية، والفلاسفة يعتمدون عليه في صرف ظاهر الشرعيات إلى ما يوافق العقل إذا تعارضت معه، وذلك في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين.

والمفهوم المستخلص من هذه التعريفات، والذي يعتبر قاسماً مشتركاً بينها، هو: أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ، ويعضده دليل.

وهذا يوافق ما أتى به ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ) من تعريف يربطه بتلك البيئات المتعددة «التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثّة والمتصوفة ونحوهم. هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به»^(٢). وقد شاع التأويل بين المتأخرين بهذا المعنى.

(١) الزبيدي: تاج العروس ٣١٤ / ٧.

(٢) ابن تيمية: الأكليل في التشابه والتأويل ص ٢٢ ط. القاهرة.

وربما يكون هذا المعنى الاصطلاحي قد نشأ تحت ظروف عقديّة خاصة كانت العقيدة هي محل الجدل والبحث والاستقصاء، وأخذ ينمو ويتسع في رعا أصحاب تلك العقائد فقد وجدوا فيه متنفساً لتعاليمهم يتجاوزون به الحدود الظاهرة لمعاني الكلم. وقد أضفى هذا على التأويل ظلالاً قائمة عند تلكم الجماعات العقائدية، فسلكت به طريق الزيع والضلال.

وترجع ظروف هذه النشأة إلى نشأة الفرق الباطنية بصفة خاصة، وفي غالب الأمر ففي معتقدات أهل الباطن، أن الإنسان في وسعه أن يدرك حقائق، أو أن يصل إلى معارف، عن طريق المجلس أو عن طريق الوجد والذوق كما عند الصوفية مثلاً، واللغة كما تبدو لهم في حدود ألفاظها الظاهرة لا يمكنها التعبير عن تلك الأحاسيس، فوجدوا في التأويل ظاهراً غير مراد وباطناً مراداً، يجب البحث عنه، فالاتجاه الباطني عند أمثال هذه الفرق من الدوافع التي أخرجت إلى استعمال التأويل.

ومن هنا استُغل أسوأ استغلال ووضعت تلك الفرق، وأمثالها تعاليمهم تحت ستار هذه الباطنية، وكان التأويل طريقها، «ثم إن الباطنية احتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة وإلى مثل أحكام المجوس»^(١).

أما ما يعنينا فهو التأويل الذي يبحث عن القصد من وراء الألفاظ وليس التأويل الذي يتحكم في توجيه الهوى والأغراض المذهبية والاتجاهات التي ابتدعها المبتدعون.

أما ظاهرة التأويل المتصلة باللغة (أي التي تعنى باللفظ بعيداً عن أي غرض للتحريف)، فقد لازمت الأسلوب العربي متى دعت الحاجة إلى ذلك، طلباً للفهم الواعي المدرك للنصوص الدينية، بحثاً عن قصد الشارع، وهنا يقوم التأويل بإظهار هذا القصد وبيانه. وقد انتقل هذا التأويل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي كما أوضحنا، ثم احتضنته بعد ذلك الفرق الكلامية بعد نضوجه، إذ وجدت فيه ضالتها،

^(١) عبد القادر بن طاهر أبي منصور البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٧٥. مطبعة الحلال القاهرة ١٩٢٤ م.

فأساءت إليه وأفسدته. ونحاول في هذا البحث قدر جهدنا تنقيته من تلك الشوائب
توضيحاً للصحيح منه.

وتأصيلاً لهذا المنهج الذي أشرنا إليه، نودُّ أن نتعرّف إلى تلك المجالات التي
تستدعى استعمال التأويل وذلك منذ ظهور القرآن الكريم، إذ بدأ القوم يعكفون على
قراءته، ودراسته محاولين التوصل إلى فهم ما بدا لهم، وما يمكن أن يفهم من بواطن
الألفاظ.

فأدرك العلماء أن للشرع ظاهراً وباطناً «وأعلم أن للكسب الإلهية تنزيلات
ظاهرة وهي الألفاظ المقررة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني
المفهومة المعقولة»^(١).

كما يقول أيضاً ابن رشد «وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا
يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً»^(٢).

وكذلك نجد أن هذا المفهوم موجود أيضاً عند الأصوليين إلا أنه يختلف
في التسمية فيطلقون عليه: المعنى الثاني أو المعنى التركيبي أو فحوى الخطاب،
أو ما يطلقون عليه اقتضاء النص وهو دلالة على معنى خارج يتوقف عليه صدق
الكلام أو صحة الشرعية أو العقلية.

وجاء في ضحى الإسلام عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال:
«حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»^(٣). وفي هذا دليل على
أن النص الديني "من كتاب وسنة" له وجوه ظاهرة وباطنة يحدث الناس بما يوافقهم
منها. فالباطن في النصوص الدينية هو الذى يعنى هدف الشارع ومقصده، وهذه
المقاصد لم يتوان أصحاب المعرفة منذ زمن الرسول عن بيانها وإظهارها ما دامت

^(١) رسائل إعران الصفا وخلان الرقاء ٤/ ١٣٨ ط. تراث العرب. بيروت. ١٩٥٧.

^(٢) محمد بن أحمد بن رشد (٨٥٩٥): فصل للقال ص ١٧ ط. صيغ. القاهرة ١٩٣٥.

^(٣) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣، ١٤.

توافق اللغة والعقل والشرع، واجتماع القرائن التي تساند المعنى المقصود ويظهر ذلك في قول الرسول عليه الصلاة والسلام «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسر وجوهه» أخرجه أبو نعيم، وغيره من حديث ابن عباس.

الاستعمال القرآني لكلمة تأويل :

أما وقد تعرضنا لتعريف التأويل لغة واصطلاحاً بقى أن نوضح الاستعمال القرآني للكلمة بما جاء على السنة المفسرين.

وردت كلمة "تأويل" في القرآن، حسب ترتيب السور في المصحف،

كما يلي :

١- قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١).

٢- قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٢).

٣- قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نَزِدُّنَا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٣).

(١) آية ٧ من سورة آل عمران.

(٢) آية ٥٩ من سورة النساء.

(٣) الآيتان ٥٢، ٥٣ من سورة الأعراف.

٤ - قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾^(١).

٥ - قال تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٢) ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٣) ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ قَيَّانَ قَالَ أَأَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْنَأُ بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأَكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾^(٤) ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمِمَّا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ * وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾^(٥) ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾^(٦) ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٧).

٦ - قال تعالى:

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٨).

٧ - قال تعالى:

﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٩) ﴿وَذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(١٠).

(١) الآيات ٣٧، ٣٨، ٢٩ من سورة يونس.

(٢) الآيات ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ١٠٠، ١٠١ من سورة يوسف.

(٣) آية ٣٥ من سورة الإسراء.

(٤) الآيات ٨٧، ٨٢ من سورة الكهف.

ولقد كثرت الآراء والخلافات حول كلمة "تأويل" فى الآية الأولى "وهـ السابعة من سورة آل عمران" واستغرقت الكثير من صفحات كتب التفسير، منها ما يعيننا على المعنى المراد بالكلمة. يقول الطبرى: «القول فى تأويله قوله تعـ

﴿وَأَيُّغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾. اختلف أهل التأويل فى معنى التأويل الذى عنى الله جل ثنائه. فقال بعضهم معنى ذلك: الأجل الذى أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل^(١) "الم"، "المص". وما أشبه ذلك من الآجال.. حدثنى موسى قال: «حدثنا أسباط عن السدى وابتغاء تأويله» أرادوا يعلمون تأويل القرآن وهو عواقبه.. وقال آخرون: معنى ذلك ابتغاء تأويل ما تشابه من أى القرآن، يتأولونه- إذا كان ذا وجه وقصارىف فى التأويلات- على ما فى قلوبهم من الزيف، وما ركبه من الضلالة»^(٢).

فمعنى التأويل هنا: عاقبة الأمور التى لا يعلمها إلا الله، والغيبات التى لا تقبل البحث والاستقصاء. وربما يكون ذكر الفتنة قبلها "ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" قد أضفى على الكلمة هذا المعنى.

كما يقول الطبرى فى تأويل قوله: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به»: يعنى جل ثناؤه بذلك: وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمه، إلا الله دون من سواه من البشر الذين أملوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة. وأما الراسخون فى العلم فيقولون: «آمنا به كل من عند ربنا» لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم فى ذلك على غيرهم، العلم بأمر الله هو العالم بذلك دون من سواه من خلقه- واختلف أهل التأويل فى تأويل ذلك وهل "الراسخون" معطوف على لفظ الجلالة بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه،

^(١) هو الحساب المبني على حروف أبجد (معالي القرآن للقراء ص ١٩٠).

^(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (٣١٠هـ): تفسير الطبرى "جامع البيان عن تأويل أى القرآن" تحقيق محمود

أحمد شاكر ١/١٩٩، ٢٠٠ ط. دار المعارف. القاهرة.

أو أنهم مستأنف ذكرهم بمعنى الخير عنهم فكأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله. فقال بعضهم معنى ذلك: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفردًا بعلمه، وأما الراسخون في العلم فإنهم ابتدءوا الخير عنهم بأنهم يقولون آمنا بالمتشابه والمحكم، وأن جميع ذلك من عند الله^(١). إلى غير ذلك من الآراء التي يمكن أن نستنتج منها أن معنى كلمة تأويل هنا "العاقبة" كذلك.

ويقول الطبري أيضًا: «معنى ابتغاء الفتنة - طلب الشبهات واللبس على المؤمنين حتى يفسدوا ذات بينهم، ويردوا الناس إلى زيغهم. وقال أبو إسحاق الزجاج: معنى ابتغاء تأويله - أنهم طلبوا تأويل بعثهم وأحيائهم، فأعلم الله جل وعز أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله^(٢). والمعنى عند القرطبي كذلك "العاقبة"، وهو يقول أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾: يقال إن جماعة من اليهود منهم حي ابن أخطب دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: بلغنا أنه أنزل عليك "الم" فإن كنت صادقًا في مقاتلك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فنزل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣).

والواضح أن المعنى يقصد به عاقبة الأمور التي لا يدركها البشر إلا أن القرطبي يستطرد في بيان معنى التأويل وأنه يكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه، إلى أن يسرق إلينا معنى اصطلاحياً عند قوله «وقد حده بعض الفقهاء فقالوا» هو إبداء احتمال في اللفظ. مقصود بدليل خارج عنه» وإن كان معنى كلمة (تأويل) في الآية الكريمة لا يقصد به هذا المعنى الاصطلاحي، وإلى هذا يشير تفسير المنار قائلًا: «إنما

(١) نفس المرجع (الطبري ٦ / ٢٠١).

(٢) أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢ / ١٢٥٧، ط. دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية (وهي الآية التي نحن بصدددها) لأنهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي، وأن تفسير كلمات القرآن بالمواضع الاصطلاحية قد كسب منشأ غلط يصعب حصره»^(١)، ولكني أرجح أن إتيان القرطبي بهذا المعنى الاصطلاحي راجع إلى عنايته بأقوال الفقهاء ليس غير، وهو أيضاً من المفسرين المتأخرين (متوفى ٦٣١هـ) أي بعد ظهور المصطلح.

وربما تكون الآراء المتعددة التي أوردناها وما نرتب عليها من خلافات حول هذه الآية راجع إلى:

أولاً: ارتباط الفئة بالتأويل مما أثار خوفاً وقلقاً لدى المشتغلين بالنص الديني.
ثانياً: أن المتعرض للتأويل قد يتعرض لما خص الله به نفسه من العلم نظراً لما جاء من خلال بصدد الوقف عند لفظ الجلالة أو عطف "الراسخون في العلم" عليه.

ثالثاً: ما أثير من أبحاث حول المحكم والمتشابه. وأنه لا يتبع المتشابه إلا من زاغ قلبه كما جاءت بذلك الآية.

وعلاصة القول أن معنى كلمة "تأويل" في هذين الموضعين من الآية لا تخرج عن معنى العاقبة والمصير، وهو من المعاني اللغوية للكلمة.
وقد وردت الكلمة كذلك في ستة مواضع أخرى فيما ذكرناه سلفاً، ذكرها صاحب تفسير المنار^(٢) وجمع ما أثير حولها من آراء بشكل مختصر مستخلصاً المعنى المتفق عليه.

أولها: آية سورة النساء. ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ فسر التأويل هنا "مجاهد، وقتادة" بالشراب والجزاء، و"السدي، وابن زيد، وابن قتيبة، والزجاج" بالعاقبة، وكلاهما بمعنى

(١) السيد محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى "تفسير المنار" للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١٤٣/ ٢، ١٤٣.

ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢.

(٢) تفسير المنار ١٤٣/ ٣، ١٤٤ (بتصرف).

المال. وليس ثمة احتمال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير أو صرف الكلام عن ظاهره، فبالرجوع إلى الآية كاملة ندرك أن الكلام حول ما يتنازع فيه الناس عاقبة رده إلى الله ورسوله.

الثانية: آية سورة الأعراف - هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله. فسر ابن عباس "تأويله" هنا بتصديق وعده ووعيده أى يوم يظهر صدق ما أخرج به من أمر الآخرة، وقال قتادة "تأويله" ثوابه، ومجاهد: جزاؤه، والسدى: عاقبته، وابن زيد: حقيقته.

وراضح أن الدلالات هنا كلها متقاربة، وهى تعنى ما يؤول إليه الأمر من وقوع ما أخرج به القرآن من أمر الآخرة.

الثالثة: آية سورة يونس - ولما يأتيهم تأويله. وقد جاء ذلك بعد ذكر القرآن وأنه جاء مصدقاً لما تقدمه من الكتب السماوية ومنزهاً عن الافتراء والريب، وتحديثهم فى الإتيان بسورة من مثله. فسر أهل الأثر "تأويله" هنا بما يؤول إليه الأمر من ظهور صدقه ووقوع ما أخرج به.

الرابعة: آيات سورة يوسف - وقد ذكرت كلمة "تأويل" فى ثمانية مواضع منها، وكلها تدل على الإخبار بالأمر الذى سيقع فى المال من تحقيق الرؤى، منها ما رآه يوسف فى منامه، ومنها ما عرض عليه طلباً لمعرفة حقيقتها.

الخامسة: آية سورة الإسراء ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ أى مالا.

السادسة: آيتا سورة الكهف، وكلمة الإنباء بالتأويل فيهما، يعنى الإنباء بأمور عملية ستقع فى المال.

ومن هذا يتبين أن لفظ "التأويل" فى هذه المواضع معناه: الأمر الذى يقع فى المال تصديقاً لخبر فى الحالات الثلاثة الأولى، أو رؤيا كما جاء فى آيات سورة يوسف، أو عمل غامض يقصد به شىء يقع مستقبلاً كما فى سورة الكهف. وهذا ما عنته كلمة "تأويل" فى سورة آل عمران كذلك.

وعلى هذا فكلمة "تأويل" فى الاستعمال القرآنى تعنى: «المآل أو المرجع أو المصير». ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك إذ يقول «رأى الأخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع. ليس تأويله فهم معناه»^(١). وابن تيمية هنا يشير إلى كلمة "التأويل" فى القرآن ومعناها هو عين المخبر به، وليس معناها الشرح والتفسير. وما وصل إليه ابن تيمية هذا كان نتيجة نظره إلى قول الله تعالى ﴿لَيْسَ كَذِبُكُمْ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَكَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ فيقول: «هناك فرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبين أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولم يأتهم تأويله، وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معانى الكلام على التمام، وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هى معرفة تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هى معرفة تأويله»^(٢). وهذا هو ما أشار إليه تفسير المنار وغيره من المفسرين حول الاستعمال القرآنى لكلمة تأويل، وأنها تدل على معنى من المعانى اللغوية وهو المرجع والمآل والمصير.

مفهوم التأويل عند الصحابة والتابعين :

اتخذ التأويل فى زمن السلف الأول معنى آخر وإن كان يستمدده كذلك من معانيه اللغوية إلا أنه غير المعنى الذى استعمله فيه القرآن.

وابن تيمية يشير إلى أصل المعانى المتعددة التى تحملها كلمة "تأويل" إذ يقول «أصل ذلك أن لفظ التأويل، وبه أشير إلى بين ما عناه الله فى القرآن، وبين ما كان يطلقه من السلف، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين، فيسبب الاشتراك فى لفظ التأويل اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور فى القرآن»^(٣).

(١) ابن تيمية (٧٢٨هـ): الإكليل فى التشابه والتأويل ص ١١ ط. أنصار السنة المحمدية. القاهرة ١٩٤٧.

(٢) ابن تيمية: الإكليل فى التشابه والتأويل ص ١٧.

(٣) المرجع السابق ص ١٩.

وتشير المرويات إلى أنَّ التأويل عند السلف الأول كان يعنى التفسير والتدبر، ومن أشهرها دعوة الرسول عليه السلام لابن عباس "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل"^(١)، فالتأويل الذى استعمله ابن عباس هو معرفة معانى الآيات، وله روايات عديدة فى هذا المجال تحتلئ بها كتب التفسير. والفقه هو العلم بالشئ وفهمه والتفطن له.

والتأويل هنا فى دعوة الرسول ربما لا يقصد به أكثر من ذلك وإن كان يتطلب تعمقا فى المعنى المراد ومعرفة القصد من وراءه، مما لا يدركه إلا أصحاب التدبر والفكر الثاقب، وتلك هى المنزلة التى أرادها الرسول لابن عباس. فإن «زمان السلف الأول زمان سكون القلب، بالغوا فى الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعى، وتشويش القلوب، فمن خالفهم فى ذلك الزمان فهو الذى حرك الفتنة».^(٢) كما أن مفهوم "التأويل" فى القرآن وما يعنيه من حقيقة الشئ نفسه جعلهم يتعللون عن هذا المعنى حتى لا يتطاولوا إلى ما استأثر الله بعلمه ومعرفة حقيقته، فمعنى التأويل عندهم: الفهم والتدبر.

وفى العصر الأول لم تشبه على القوم ألفاظ النصوص الدينية. «فالقرآن كله مفهوم، إن اشتبه منه شئ على بعض الناس علمه غيرهم.. فإن السلف قد قال كثير منهم إنهم يعلمون تأويله.. ونقلوا ذلك عن ابن عباس وأنه قال "أما من الراسخين فى العلم الذين يعلمون تأويله"، وهذا يقتضى أن الراسخين فى العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه وهو التفسير فى لغة السلف»^(٣)، وهو معنى لا يبعد عن التدبر والفهم ومعرفة بواطن الأمور.

وما جاء فى كتب المفسرين الذين يعنون بالمنهج الثقلى، كالطبرى، يوضح لنا

^(١) ابن الأثير: النهاية فى غرب الحديث والأثر ١/ ٦٢، وابن تيمية: مقامة فى أصول التفسير ص ٢٦ ط. الرقى.

دمشق ١٩٣٦.

^(٢) تفسير المنار ٣/ ١٨٢.

^(٣) المرجع السابق ٢/ ١٤٥.

مدى عنايتهم بتفهم آى القرآن، إذ لم تترك هذه التفاسير لفظاً إلا أوضحت وتعرضت
للآراء التى قيلت فيه، أما بياناً لسبب النزول، أو استشهاداً بأيات من الشعر إذا ورد
لفظ غريب أو أسلوب غامض، وكان الرسول عليه السلام «يبين لأصحابه معانى
القرآن كما بين لهم ألفاظه. وقد قال أبو عبد الرحمن السلمى» حدثنا الذين كانوا
يقرئونا القرآن.. أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا
ما فيها من العلم والعمل^(١) وتلك قولة توضح لنا عناية الرسول وصحابته بتفهم معانى
القرآن ومقاصده، وكيف لا وقد قال الله عز وجل ﴿كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا
آيَاتِهِ وَلِيَذْكُرُوا لِلْآلْبَابِ﴾^(٢). فكانت العناية بالفاظه وتدبرها وفهم معانيها أمر
سماوى واجب الطاعة، ولم يغمض أمام أعينهم لفظ، ولا استغلق عليهم معنى ﴿كَتَابٌ
فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

ففى عصر الرسول والصحابة والتابعين لم يحدث أن امتنع أحد منهم عن
تفسير آية أو توضيح كلمة -إلا ما يتصل بالذات الإلهية- وكتب التفسير شاهدة
بذلك.

«ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم
بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذى بعث الله به رسوله»^(٤)، وإن كان يغيب
علم ذلك على بعض الناس -كما قلنا- فتلك هى طبيعة الأحوال، فالناس ليسوا سواء
فى الفكر والثقافة والمستوى العقلى، فإن دق عليهم معنى ظهر لهم بعد بحث ونظر
أو سؤال النبى صلى الله عليه وسلم، «كسوالهم لما نزل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكُمُ

(١) ابن تيمية: مقلعة فى أصول التفسير ص ٥.

(٢) آية ٢٩ سورة ص.

(٣) آية ٣ سورة فصلت.

(٤) ابن تيمية: مقلعة فى أصول التفسير ص ٢٤.

يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ»^(١) فقد شق ذلك على أصحاب رسول الله وقالوا: آينما لم يظلم

نفسه؟ فقال رسول الله: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه:

«يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» فهو بمعنى "الشرك"^(٢). كما

أنهم كانوا يعنون بمعرفة روح المعنى ومقاصد الآيات، وقد أورد القرطبي موقفاً يوضح

لنا تلك العناية، «خرج البخاري عن عبيد بن عمير قال: قال عمر بن الخطاب يوماً

لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: فيم ترون هذه الآية نزلت «أيرد أحدكم

أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات،

وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت»، قالوا: الله ورسوله

أعلم، فغضب عمر وقال: قولوا نعلم أو لا نعلم! فقال ابن عباس: في تقسى منها

شيء يا أمير المؤمنين، قال: يا ابن أخي قل، ولا تحقر نفسك، قال ابن عباس: ضربت

مثلاً لعمل. قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لعمل رجل غنى يعمل بطاعة الله ثم

بعث الله عز وجل الشيطان فعمل في المعاصي حتى أحرق عمله^(٣).

وهكذا في هذه الفترة الباكرة من حياة الإسلام ترى ارتضاء البعض بالتأويل

والعناية به، والحرص على فهم القرآن ومعرفة ما أراد الله مع علم الجرح لتأويل

القرآن بالهوى ومن غير دليل.

فلم تكن هناك مكابدة في معرفة أي القرآن، فأسلوب القرآن جار على

أساليبهم المستعملة، وحسبهم باللغة، وهم عنصر عربي نقي، هذا إلى جانب معاشتهم

للنصوص وأسبابها، كل ذلك سهل عليهم إدراك المضامين، ومعرفة إيجازات النص.

«قال عبد الله بن مسعود: والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله

إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناول المطايا

لأبيته»^(٤).

^(١) آية ٨٢ من سورة الأنعام.

^(٢) تفسير القرطبي ٤/٢٤٦٦.

^(٣) المرجع السابق ١/١١٢٦، تفسير الطبري ٣، ٤٦.

^(٤) ابن تيمية: مقلة في أصول التفسير ص ٢٥.

وإلى جانب هذا أيضًا نرى البعض يكره التأويل والبحث عما لم يبيته الله ولا رسوله بعدًا عن الجدل في الدين، وخصوصًا عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته أو القضاء والقدر ونحو ذلك من المشكلات.

وعموماً، يتضح مما سبق أن التفسير كان وسيلة الكشف عن المعنى، وإن استعملت كلمة "تأويل" في ذلك الوقت فإنها تعنى التفسير كذلك.

يقول ابن تيمية «وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما - تفسر الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مرادفاً»^(١).

والمطلع على تفسير الطبري مثلاً يجد أنه يستعمل كلمة "تأويل" في معنى التفسير والبيان، إذ يقول: تأويل الآية كذا، ثم يشرع في تفسيرها، وقال أهل التأويل كذا، ثم يحكى أقوال المفسرين من السلف.

والتأويل الذى يعد النص عن مفهومه الصحيح ومقصد الشارع فيه، «لم يكن قد عرف في عهد الصحابة، بل ولا التابعين، بل ولا الأئمة الأربعة، ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة، بل ولا علمت أحداً فيه خص لفظ التأويل بهذا»^(٢).

ومن هنا كان التفسير والتأويل في هذا العهد المتقدم وسيلة إلى كشف معانى النصوص القرآنية وتبيينها، أما العهد المتأخر فقد أصبح سبباً في توسيع الدلالة بإضافة معانٍ جديدة للنص، وذلك راجع إلى أن رجال الصدر الأول في الإسلام يتحرّجون من القول في القرآن بالرأى، «ولعل الروعة الدينية لهذا العهد، والمستوى العقل لأهله، وتحديد حاجات حياتهم العملية، ثم شعورهم بأن التفسير شهادة على الله بأنه على

^(١) ابن تيمية: الإكليل في التشابه والتأويل ص ٢٤.

^(٢) تفسير للنار ٣ / ١٥٠.

باللفظ، كل هذا جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم، وروى عن صاحب الرسالة^(١).

وهذا الموقف أمام النصوص الدينية يوحى بانطباع عن هذه الفترة يتمثل فى شدة التحرج الدينى عند السلف احتراماً وتقديساً للنص القرآنى مما جعلهم لا يقولون بالرأى فربما يعرض الرأى إلى القول بالهوى.

فقد كان النص الدينى فى تلك الفترة محطاً بسياج يقفون دونه تورعاً وحيطة.

ومن منطق الأمور كذلك أن الحياة الثقافية آنذاك لم تكن قد نشطت بعد بما يتيح ألواناً من الفهم والاستنباط. ومع هذا فقد كان هناك قول بالرأى، ولكنه الرأى السيد الصادق الذى يتفق وروعة النص الدينى ويناسب أهدافه. فقد «سئل أبو بكر عن الكلالة، فقال إني سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، أراه ما خلا الرالد والولد»^(٢)، ويشير ابن القيم إلى أن هذا الرأى (رأى الصحابة والتابعين) يستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه، وهذا من أطف فهم النصوص وأدقه، فقد ذكر الله سبحانه وتعالى الكلالة فى موضعين من القرآن:

﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾^(٣)

يقول القرطبى فى معناها: «من تكلله النسب أى أحاط به، وبه سمي الإكليل وهى منزلة من منازل القمر لإحاطتها بالقمر إذا احتل بها، ومنه الإكليل وهو التاج والعصابة المحيطة بالرأس، فإذا مات الرجل وليس له ولد ولا والد فورثته كلاله، وهو قول أبى بكر وعمر وعلى وجمهور أهل العلم»^(٤). والمرضع الثانى:

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١٢/٩ «مادة للتفسير».

(٢) ابن القيم (٧٥١هـ): أعلام للرفيعين ١/ ٦٩ ط. النيرة. القاهرة.

(٣) آية ١٢ من سورة النساء.

(٤) تفسير القرطبى ٣/ ١٦٤٦.

﴿سَتَقْتُونَكَ قُلُوبُ اللَّهِ يُفَتِّحُكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤُ هَٰذَا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾^(١).

وفى تفسيرها أيضاً: «من ليس له ولد ولا والد فاكفى بذكر أحدهما، وهو موافق للغة العرب إذ يقول الشاعر:

ورثتم قناة المجد لا عن كلاله عن ابني مناف عبد شمس وهاشم
أى إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشى النسب (أى أهل الرجل وخاصته)^(٢) فيمتدح ابن القيم هذا النوع من الرأى الذى يعتمد على الأسانيد والشواهد.

وخلاصة القول فى معنى التأويل فى الاستعمال القرآنى، ومعناه عند السلف الأول، أن القرآن أعطى للكلمة دلالة يغلب عليها معنى العاقبة والمصير والمآل خاصة فى الآيات:

﴿يَوْمَ يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ﴾، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

وما شابهها، وإن كان من هذا المفهوم أخذ معنى أبعد، يصل بدلالة الكلمة إلى أنها تعنى "حقيقة الشيء، أو هو نفس الشيء المخبر به" كما أشار إلى ذلك ابن تيمية.

أما عند السلف الأول فقد كان الاهتمام بالغاً بالتعرف إلى معانى القرآن وتفهم مقاصده وأضفى هذا الاتجاه على الكلمة معنى التفسير والفهم والتدبر، وكلا المعنيين لا يبعد عن المعنى اللغوى لكلمة "تأويل".

ما بين النقل والعقل :

إن التطور سنة من سنن الحياة، ولكن المجتمع الإسلامى سرعان ما تطور بخطى حثيثة دليل حيويته ومرونته، واتصل بثقافات عديدة كان من شأنها اتساع الفكر وتنوعه.

(١) آية ١٧٦ من سورة النساء.

(٢) تفسير القرطبي ٣ / ٢٠٤٢.

إذ تبدلت مرجحات الحياة عند العرب؛ فخرجوا من باديتهم التي اعتمدت حياتهم فيها على أساس واضحة لا تقتضى تفكيراً فلسفياً، واتصلوا بعناصر متنوعة الثقافة مختلفة المآثر والطباع أثرت فيها وتأثرت بها، ومع اتساع محاولات الفهم بدأت تغلب على النص الدينى وتفسيره المنقول النزعات العقلية التي لم تكن فى جملتها إلا نتيجة لهذا التفاعل، فقد كان السلف الأول يعتمدون على النقل وهو منهج يقوم فى عامة أمره على الخير. وابن خلدون يصور لنا هذه الفترة فى حياة التفسير فيقول: «وما زال ذلك متاقلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علماً»^(١). وفى مختلف الثقافات تعد مرحلة النقل هى الخطوة الأولى على سبيل المعرفة والتطور.

وتبعاً للأسباب التى بدأنا بها الحديث ما لبث أن اتسع المنهج الفكرى، واتخذ سبيله فى البحث والاستقصاء، وكان من نتاجه حرية التحليل والاستنباط. ومن هذا نستخلص، أن المجتمع الإسلامى قد مر بمناهج: الأولى والأسبق: هو المنهج النقلى الذى يمثل التوقيفية فى فهم النص. الثانى: هو المنهج العقلى.

وكلا المنهجين يسير على طريق النص الدينى الذى حظى بتقديس أهله له واهتمامهم به، (وإن كان يطبقان على مختلف العلوم). وهنا يظهر تساؤل عن أثر تلك الحرية الفكرية فى النص الدينى؟ وللإجابة على هذا التساؤل نشير إلى نقطتين:

الأولى: قد تزدى هذه الحرية العقلية إلى التخفف من المسئولية المتروطة بالنص. الثانية: هذه الحرية تمنح رأى جرأة قد تصل إلى حد التطاول على النص وإهدار دلالتها، كما سنرى عند المبطلين والمحرّفين لكلام الله عن مواضعه. وتلك مرحلة تنذر بالخطر فى تناول النص، إلا أنها تتيح للتأويل مجالاً تتسع معه دلالة

^(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٧٤ ط. كتاب التحرير. القاهرة ١٩٦٦.

النص وتتنوع بعد أن كان التفسير يتناول ما حول النص دون تعمق أو اتساع وتبدأ
المعارك الكلامية وتستخدم الخلافات اللفظية، إذ اختلف المسلمون إلى ملل وفحل، وكان
القرآن والحديث مستند كل فريق فيما ذهب إليه، فاتسع مجال الرأي وانتشر التخريج
والاستنباط، فتنوعت بذلك مناهج التفسير واختلفت، فهناك تفاسير المعتزلة والشيعة
والصوفية. وتلك نتيجة حتمية لهذه الحرية العقلية.

وليس في مقدورنا أن نحدد بداية التدخل العقلي في تفسير النص الديني بعد
أن ظل النقل سائداً طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، فبين المنهجين تداخل نشأ عن
استعانة أحدهما بالآخر في أغلب الأحيان.

ونتيجة لذلك نجد أن الحرية العقلية وما يستتبعها من اتساع فكري مهدداً
للتأويل ليدخل إلى النص الديني كظاهرة لها مقوماتها وخاصة عند الفرق الكلامية
التي قامت على الاتجاهات العقلية. وإن كان المتكلمون بصفة عامة أظهر عنصر عقلي
في الحركة العلمية خلال التاريخ الإسلامي كانوا لا يميلون كثيراً إلى المنقول ولا يثقون
بكل ما فيه ثقة المحدثين وغيرهم.. فتعرضوا لتأويل القرآن بهذه العقلية^(١).

ولم يكن غريباً مع اتساع أفق الحرية العقلية هذه أن تتأثر الدراسات اللغوية
بتلك الحركة، ولا غرو في ذلك فاللغة هي وسيلة الفكر وأداته المعبرة. فتنوع الدلالة
واتساعها تابع لحرية الفكر وانطلاقه، وعلى هذا فإن الدراسات اللغوية لم تكن بمعزل
عن هذا المعترك، ولهذا طفقت اللغة أيضاً تتجه إلى البحث والتأمل والاتساع قياساً
واشتقاقاً إلى غير ذلك من طرق التوسع. وكان رافع علم هذه المدرسة «أباً على
الفارسي وتلميذه ابن جنى»^(٢). وابن جنى من أتباع المذهب المعتزلي - وهو مذهب
التحرر الفكري - أخضع اللغة لحكم العقل حتى أطلقوا عليه زعيم الأحرار في اللغة.
واتساع الدرس اللغوي ونموه من عوامل تدرج التفسير والتأويل لاعتماد كل
منهما على الآخر.

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ١٤٦ / ٢ ط. لجنة التأليف والنشر. القاهرة ١٩٥٢.

(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام ٨٩ / ٢.

ولا يفرتنا في هذا المجال أن نشير إلى أصالة الحرية العقلية في التفكير الإسلامي ردًا على من يزعم أن أعمال العقل وحرية الفكر في العلوم الإسلامية لم تكن إلا نتيجة روافد أجنبية، وتناسوا ما كان لحرية العقل من جذور ثابتة منذ أن نزل القرآن هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، وهو إدعاء لا تخلو منه كتب المستشرقين أمثال «جولدزيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، «لو ليرى» في كتابه «الفكر العربي ومكانه في التاريخ».

وإن كنا لا ننكر الآثار التي نتجت عن اتصال العرب بالثقافات الأخرى، فالتأثير والتأثر من المقومات الحضارية التي لا يمكن إغفالها.

«ولشد ما يحلر لؤلؤ أن يتلمسوا في الثقافة الشرقية - سواء في ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها - أمورًا يتكلفون ردها إلى الفكر الإغريقي أو الروماني ويتزيلون في ذلك حتى يوحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق ويدفعوه إلى اعتقاد تفوق النعمن الغربي وتواكل العقل الشرقي»^(١).

«ولقد جاء الإسلام وسط عقائد فاسدة ومع هذا فقد أطلق للعقل حريته في مجال البحث ليهتدى الإنسان بنظره دون إجبار»:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٢) ﴿وَكَوْشَاءَ رَبُّكَ لَأَمِّنٌ مِّنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

فغلب من الناس تفهيم أمر هذه الشريعة ليعرفوا أهدافها ويتوصلوا إلى حكم

الله بينهم:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٤).

^(١) لو ليرى: للفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة د. تمام حسان للقلمة ص ٨.

^(٢) الأجنان ٢١، ٢٢ من سورة الغاشية.

^(٣) آية ٩٩ سورة يونس.

^(٤) آية ٢٤ سورة محمد.

وحول هذه الحرية المتعلقة «يقول الفيلسوف جوستاف لوبون Gustave Le Bon صاحب كتاب "حضارة العرب La Civilisation des Arabes" أن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين»^(١)، وهذا قول له قيمته فهو آت من غير أبناء العربية، والتعاليم الإسلامية كما جاء بها القرآن -من الآيات التي ذكرت وغيرها- تقدر التفكير الحر المتزن البعيد عن الهوى والزيف، فالحجة الصحيحة والدليل القوي هو مناط العقيدة والشرعية. يقول تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢) ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣).

وأمام هذه الأضواء التي أنارت طريق العقل لم يتوان المسلمون في إبداء الرأي عند المصلحة. فالرأي كان معمولاً منذ زمن الرسول، يظهر في رضاه عليه الصلاة والسلام عن معاذ بن جبل عندما قال "أجتهد رأيي"، بعد النظر في الكتاب والسنة إذا احتكم إليه في أمر من الأمور، ومعروف كذلك أن الرسول عندما نقل إلى الرفيق الأعلى لم يعين من يخلفه حتى يترك الأمر شورى. «روى مسلم في كتاب الصوم عدى ابن حاتم لما نزلت:

﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾

قال له عدى: يا رسول الله أنى أجعل تحت وسادتي عقالين، عقلاً أبيض وعقلاً أسود، أعرف الليل من النهار، فقال الرسول: إن وسادك لعريض إنما هو سواد الليل وبياض النهار»^(٤). وهكذا أنكر صاحب الرسالة على "عدى" قصور فهمه، ويؤول عليه الصلاة والسلام كلمة (الخيطة) وينقلها إلى سواد الليل وبياض النهار مبيناً قصد الشارع وهدفه في الآية.

(١) الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٢٤ تحقيق طاهر العناني ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة ١٩٦٤.

(٢) آية ٥٣ من سورة فصلت.

(٣) آية ١١١ من سورة البقرة.

(٤) صحيح مسلم ١٢٨/٣ ط. ٢ صحيح. القاهرة.

وقد نهج صحابة الرسول هذا المنهج «اجتهد الصحابة في زمن الرسول في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر، في بنى قريظة، فاجتهد بعضهم وصلّاها في الطريق، وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بنى قريظة فصلّوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ»^(١).

ويشير العلماء إلى أن فقه عائشة -وهي أصل من أصول مدرسة المدينة في عصر الصحابة- أنها كانت في منهجها لا تبخس اللفظ دلالة، تنزق المعنى وتسير أغواره، إذ ترى في ذلك سنة القرآن في مخاطبة العقول، ودعوته إلى النظر والتدبر. وهكذا يتضح لنا أن العمل العقلي لم يتخلف عن الحياة الإسلامية منذ بدأت، وأن الرأي لم يخب عند الحاجة إلى المعرفة، ولكنه ليس رأى الهوى وإنما الرأي السديد القائم على الأدلة المحقق للمصلحة.

أما في العصر المتأخر فقد اتسع الرأي نتيجة التقدم الزمني والتطور الفكري والثقافي، واختلاط العرب بالعديد من الأجناس والمذاهب والديانات، فشمّل الاتساع العقلي كل شيء. وما دام التأويل من دواعي التقدم العقلي فلا ضير أن يشتد ساعده أيضاً مع اشتداد تلك الحركة، ويستقل بنفسه وتبدل الفروق بينه وبين التفسير.

الفرق بين التفسير والتأويل:

وما أن انقضى عصر الصحابة والتابعين أو ما يسمونه بعصر السلف وهي الفترة التي استغرقت القرون الثلاثة الأولى للهجرة كما أشار بعض العلماء^(٢) حتى انتشر التوسع في استعمال الرأي، وهنا ظهر موقفان: موقف يتشدد في قبول التفسير ما لم يرد فيه قول للنبي أو صحابته، يظهر ذلك في قول الشعبي: «ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت، القرآن والروح والرأي»^(٣) وهو اتجاه يمثل الحرج الشديد من استعمال

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين ١/ ١٧٦ ط النيرة . القاهرة.

(٢) السيد محمد رشيد رضا: تفسير المنار للإمام محمد عبده ٣، ١٥٠.

(٣) تفسير الطبري: ١/ ٢٩.

الرأى. وموقف آخر لم يجد بأساً من تفسير القرآن حسب الاجتهاد، وعلى هـ جرى كثير من المفسرين فاجتهدوا وقالوا بأرائهم، وكان أكثر من قام بهذا علم، العراق موطن أصحاب مدرسة الرأى فى التشريع.

تغلغل العقل يستنبط من النص ما يتحملة ومالا يتحملة، كما ظهر كذلك فى النقل اختراع فى الرواية، واستفحل أمر الفرق الكلامية يعملون إلى القرآن ويوجهون نصوصه إلى ما يوافق رأيهم، ويربطون تفسيره بأغراض مذهبية، فأصبح الاستنباط عملاً تشوبه الريية، والنقل يتمتع بشيء من الاطمئنان، وقد أدى هذا الموقف إلى القوب بالفرق بين التفسير والتأويل «وكان السبب فى اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد فى المنقول وعلى النظر فى المستنبط»^(١)، وتلك دعوة إلى الاعتماد على الأثر الثابت، والنظر المتأنى فيما هو مستنبط.

وقد أورد السيوطى^(٢) كثيراً من الأقوال التى تفرق بين التأويل والتفسير. فبعد أن رأينا أبا عبيدة (المتوفى ٢١٠هـ) يقول: التفسير والتأويل بمعنى واحد، نجد أب منصور الماتريدى (المتوفى ٣٣٣هـ) (يقول: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا. والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع. ويقول ابن الجوزى (المتوفى ٥٩٧هـ): التفسير: إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التجلى، والتأويل: نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ والهدف من ذكر تلك التعريفات هو بيان الاتجاه الخاص الذى سلكه التأويل بعد ذلك (أى بعد عصر الصحابة والتابعين) بما يمهّد لقيامه، واتساعه وانتشاره.

ومما سبق نستنتج أن التأويل قد مر بمراحل ثلاث:
المرحلة الأولى: ما عناه القرآن من أن التأويل هو المآل والعاقبة.

^(١) السيوطى: الإتيان فى علوم القرآن ١٨٣/٢ ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥١.

^(٢) المرجع السابق ١٧٢/٢.

المرحلة الثانية: استعماله بمعنى التفسير والتدبر فى عهد الصحابة والتابعين.
المرحلة الثالثة: استعماله المتأخر بالمعنى الاصطلاحى وهو صرف معنى اللفظ
عن ظاهره إلى معنى يحتمله ويعضده دليل.

ولعلنا حين نعيد النظر فيما أثبتناه آنفاً^(١) من التعريفات الاصطلاحية للتأويل،
نجد أننا نميل إلى تعريف الإمام الغزالى القائل بأن التأويل «عبارة عن احتمال يعضده
دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل
تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز» حيث جمع فيه بين ما هو حدسى (عندما
أشار إلى غلبة الظن) وما هو عقلى (عندما أشار إلى الدليل) فالتأويل فى عموميه غلبه
ظن يقريها. الدليل ويساندها فى الدلالة على المعنى الغالب. وقد أشار إلى هذا أيضاً
الغزالى فى قانون التأويل، وتمضى الأيام وينمو التأويل، وتتسع آفاقه، وترحب
مسالكه، وتتشعب، متأثراً بنظريات المعرفة التى شاعت فى البيئة الإسلامية والتى
اختلفت باختلاف تلك البيئات إذ تعتمد المعرفة المتصوفة (مثلاً) على الوجد والذوق،
أما الفقهاء فمعرفتهم عقلية، وعند الفرق تخضع لمعتقدات يتميز بها كل فريق، وإن
كانت المعرفة عندهم وعند الفلاسفة معرفة عقلية.

وسوف أوضح فيما يلى ما تلون به التأويل عند تطبيقه، إذ اختلف هذا
التطبيق باختلاف البيئات الفكرية، فنجد (مثلاً) فى البيئة التشريعية تشدداً، وعند
الفرق الكلامية ترخصاً. وهناك تأويل فقهى وأصولى وكلامى ونحوى وأدبى.
وسوف أتناول كل لون على حدة فيما تبقى من هذا الفصل.

التأويل فى البيئة التشريعية :

وفى مجال التشريع الإسلامى قام التأويل بدور كبير الأهمية، إذ كان رأى
أصلاً من الأصول الأولى بعد الكتاب والسنة، ولا مناص من ذلك فلم تتناول الأصول
الثابتة المسائل الجزئية بل تناولت العموميات، والحياة تسير وتنمو، وأحداثها تتجدد

^(١) الرجوع إلى ص ١٨.

وتكثر، وللتشريع أن يلاحق هذا الأحداث. وعلى الفقيه أن يستنبط الحكم من الكتاب والسنة «وعمل الفقهاء هو فهم هذين المصدرين العظيمين فهماً دقيقاً واستنباطاً للأحكام الشرعية منهما، ويكون جهد الفقهاء فيما لم يجر فيه نص ثابت واضح»^(١). وهو عمل دقيق إذ يُجْتَهِد في الكتاب والسنة فهماً، وفيما ليس فيه نص يُجْتَهِد رأياً.

وفي كل هذا كان التأويل هو صلب الرأي ومدار نشاطه العقلي. ولقد مرّ الرأي بمراحل مختلف فيها مفهومة ومسمياته، والرأي الذي نقصده هنا هو رأي نأمل الناظر في المسائل المعروضة، ومحاوله ترجيه دلالة النص الديني إلى ما يلائم طبيعة تلك المسائل حتى يتمكن من تقرير الحكم الشرعي السليم، وكان لابد من توافر هذه الأمور فيمن يتصدى للإفتاء. «يسأل ابن المبارك متى يسع الرجل أن يفتي؟ فيقول: إذا كان عالماً بالآثر، بصيراً بالرأي»^(٢)، فالفقيه يرى، ويكون رأيه عن طريق التأويل سواء قصد إليه أم لم يقصد. مثال ذلك: في قول الله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَكُنَّ عَلَيْكُمْ ذُرِيَةً﴾^(٣).

يستنبطون منه حرمة لحم الخيل والبغال والحمير وإن كانت الآية لم تذكر نصاً صريحاً في التحريم، وهذا عمل تأويلي نتج عنه تقرير حكم شرعي من خلال نص ديني. والأمر هنا قائم على الفكر، فكل ما يبدو بين دروب الفكر من تعارض عند الفقهاء راجع في عامة أمره إلى الاختلاف في تأويل النص، كما حدث في تأويل قول الله تعالى:

﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٤).

(١) د. عبد المحسن عاطف سلام: حيوانات العرب - دراسة لتاريخ القومية العربية ص ٤٣٩ ط. دار الكتاب العربي الإسكندرية ١٩٦٨.

(٢) أبو عمرو بن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله ١٣/٢ ط. القاهرة ١٣٢٠هـ.

(٣) آية ٨ سورة النحل.

(٤) آية ٩ سورة الجمعة.

فمن قائل بإيجاب السجى إلى الصلاة، ومن قائل ببيان قساد السجى، وهو اختلاف أورده الشاطبى فى الموافقات^(١).

والتأويل من الرسائل التى يتبعها الفقيه لإيضاح رأيه وبيانه، ولا غنى عن استعمال الرأى فى شتى المذاهب الفقهية، وأن من الثابت والمعروف أن المدارس الفقهية انقسمت إلى: أنصار رأى، وأنصار حديث، وموقف متوسط بين الرأى والحديث للتوفيق بينهما إلا أن هذه المذاهب على اختلافها كانت تستعمل الرأى ولكن بقدر، فإذا رتبنا هذه المذاهب حسب استعمالها للرأى وجدنا أنها من الكثرة إلى القلة ويكون ترتيبها: الحنفية، الشافعية، المالكية، الحنابلة، الظاهرية، وإن كان أصحاب الظاهر والحنابلة ينظرون إلى الرأى باعتباره غير ملائم للإيمان المستقر بعد إعماله فى الناحية الاعتقادية حينما دخل فى نزاع الطوائف والفرق وانحسكت عليه ظلال قائمة. وقد يكون هؤلاء المنكرون للرأى مضطرين إلى استعماله إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ولا غنى لأى مذهب فقهى عن استعمال الرأى لمراقبته للعمل الفقهى نفسه، إذ يستدل على ذلك من طبيعة هذا العمل وما يدل عليه اسمه (وهو الفقه) من الفهم والفطنة النافذة، كما يستدل عليه بمثل ما لاحظته الأستاذ أمين الخولى من التقابل الواضح بين الفقه المتقطن والرأى المستخرج للمعانى^(٢).

وعلى هذا فإن التأويل فى المجال الفقهى كان أوسع مدى وأرحب مجالاً، فقد عمل على إثراء الفقه بالكثير من الفتاوى والأحكام حتى وصل بأصحاب الرأى إلى مرحلة كانوا يأتون فيها بالفروض لبعض المسائل ويضعون حلولاً لها أو أحكاماً، فامتلات كتب الفقه بهذه المجادلات والمناظرات فى حرية رأى واتساع فكر، فالمفتون فى كل دور من الأدوار (القراء، والعلماء، والفقهاء) لا بد لهم من رأى^(٣). وإن كان

(١) الشاطبى: الموافقات ٢ / ٩٨.

(٢) الأستاذ أمين الخولى: مالك بن أنس ٣ / ٦٠٨، ٦٠٩ ط. دار الكتب الحديث. القاهرة ١٩٥١. (بصرف)

(٣) أمين الخولى: مالك بن أنس ٣ / ٦٣٦. (بصرف).

النص الدينى عندهم ملزماً، وقاعدة لا يتحافى عنها، إلا أننا نرى محاولات فى صرف الدلالة يمكن أن نصفها بأنها محاولات تأويلية، ومما بعضد ذلك ما ذكره الحصاى فى استنباط كيفية قضاء الصوم من الآية الكريمة :

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١).

يقول: «تدل على جواز قضاء رمضان متفرقاً من ثلاثة أوجه (أحدها) أن قوله تعالى:

﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

قد أوجب القضاء فى أيام غير معينة، وذلك يقتضى قضائه متفرقاً إن شاء أو متتابعاً. (ثانيها) ومن اشترط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين: الأول - إيجاب صفة زائدة غير مذكورة فى اللفظ، وغير جائز الزيادة فى النص إلا بنص مثله، ألا ترى أنه لما أطلق الصوم فى ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع إذ هو غير مذكورة فيه. الثانى - تخصيصه القضاء فى أيام غير معينة. وغير جائزة تخصيص العموم إلا بدلالة. الثالث - قوله تعالى:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

فكل ما كان أبسر فقد اقتضى الظاهر جواز فعله، وفى إيجاب التتابع نفس اليسر، وإثبات اليسر وذلك مُتَّفَقٌ بظاهر الآية^(٢).

والعمل التشريعى ليس بالأمر الهين بل هو من أدق الأعمال وأصعبها، فقد كان لزاماً على الفقيه أن يحاول التوفيق بين النص، وبين المستقر من الأعراف فى البيئات المختلفة فهو يحترم النص والعقل والمجتمع حتى لا يحدث تصادم قد ينتج عنه

(١) آية ١٨٤ سورة البقرة.

(٢) أبو بكر الرازى (المعروف بالحصاى) (المتوفى ٣٧٠هـ): أحكام القرآن ١/ ٢٤٤. البهية المصرية. القاهرة.

تعطيل هدف من أهداف الشرع وكان التأويل وسيلة إلى ذلك «ففى كثير من الوقائع اعتبرت المدارس الفقهية مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة فى نظر الفقه، والحياة الواقعية الاجتماعية»^(١).

ومن هذا تأويل أبى حنيفة فى مسألة الإبدال^(٢) من حيث رسول الله صلى الله عليه وسلم «فى أربعين شاة شاه» فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان... والشافعى ينكر ذلك، ويقول بوجوب الشاة على التعيين»^(٣). وربما يرجع ذلك إلى أن أبا حنيفة رجل حضرى، وأن التعامل بالقيمة فى بيعته أمر يتمشى مع طبيعة أهل الحضرة، فصرف لفظ الشاة إلى مفهوم آخر هو قيمتها.

والى جانب مراعاتهم لطبيعة الحياة الإنسانية، وما تعارف عليه المجتمع كانت مشكلة اللفظ والدلالة من أهم المشاكل التى واجهتهم، ويشير الراغب^(٤) إلى أهمية تلك المعرفة اللفظية عند الفقهاء بخاصة إذ يقول: «ومن المعلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معانى مفردات ألفاظ القرآن فى كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه. وليس ذلك نافعا فى علم القرآن فقط بل هو نافع فى كل علم من علوم الشرع. وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء فى أحكامهم»^(٥).

فلن يتكون لدى الفقيه رأى أو تأويل صحيح ما لم يتوصل إلى دلالة محددة للفظ يمكن من خلالها تحديد الحكم، ونظرة إلى اختلاف مفهوم لفظ الخمر تبين لنا مدى المعاناة فى تحديد دلالاته، فقد أورد صاحب كتاب "سبل السلام" فى "باب حد

(١) جولد زيهير: العقيدة والشرعة فى الإسلام ٦٣ تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين ط. الكتاب للمصرى. القاهرة ١٩٤٦.

(٢) يعنى: الشيء أو قيمته.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٩٤ ط. الأميرية. القاهرة ١٣٢٢هـ.

(٤) الرافى الأصفهاني: صاحب المفردات.

(٥) الرافى الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن (المقدمة) ص ٣ ط. الخلى. القاهرة ١٣٢٤هـ.

الشارب وبيان المسكر^(١) الخمر: مصدر حمر.. يسمى به الشراب المعتصر من العنب إذا غلى وقذف بالزبد، وفي حديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين جلدة، (وبدا يورد المسائل التي جاءت في معنى الخمر)، فالخمر يطلق على ما ذكر حقيقة، ويطلق على ما هو أعم من ذلك، وهو ما أسكر من العصير أو من النبيذ أو من غير ذلك، وإنما اختلف العلماء -هل هذا الإطلاق حقيقة أم لا؟ قال صاحب القاموس^(٢): العموم أصح لأنها حرمت وما بالمدينة خمر عنب، ما كان إلا البسر والتمر.. وسميت لأنها تخمر العقل أى تسره. وقيل لأنها تغطى حتى تشتد، يقال خمره أى غطاه، وقيل لأنها تخالط العقل: من خامره إذا خالطه. واختلف أصحابنا فى وقوع الخمر على الأنبذة: زعيم قوم أن العرب لا تعرف الخمر إلا من العنب، فيقال لهم: إن الصحابة الذين سموا غير المتخذ من العنب حمراً عرب فصحاء، فلم يكن الاسم صحيحاً لما أطلقوه. ويقول مذهب الكوفيين إن الخمر لا تكون إلا من العنب، وما كان من غيره لا يسمى حمراً، وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة، ولفهم الصحابة لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر باجتناب الخمر "تحريم كل مسكر" ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب، وبين ما يتخذ من غيره.

فتحديد الدلالة اللفظية هنا يتوقف عليه تقرير الحكم الشرعى مما دعى إلى مثل تلك المعاناة التى لمساها فى المثال السابق حيث أن مفهوم اللفظ يتوقف عليه إقامة الحد.

والأسلوب العربى الذى جاءت به لغة النص الدينى، يتميز بالتصرف فى فنون القول، وتكثر فيه الألفاظ التى تحمل أكثر من معنى، كما حدث أيضاً فى موقف آخر بالنسبة لمفهوم لفظ اللبس، ففى قول الله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَسْمُ الْنِسَاءُ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً

(١) محمد بن إسماعيل الصنعائى: سبل السلام شرح بلوغ اللرام ٤ / ٣٧، ٣٨ ط صبيح: القاهرة (تصرف).

(٢) أورده فى سبل السلام ١ / ٨٨، د. السيد خليل: دراسات فى القرآن ص ١٧٦.

فَيَتَمَمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^(١)، من الفقهاء من حدد معنى اللمس "الاتصال بالمرأة، ومنهم من حدده بمعنى "اللمس" فقط^(٢).

ومثل هذه الأمور تتوقف إلى حد كبير على ضرورة معرفة التحديد الدقيق بين المعاني اللغوية بما يجعل المتناول للنص بعيدًا عن التردد، واضطراب الرأى، أو الخلط فى التأويل.

لقد أدرك الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) أهمية تلك المعرفة إذ تناول فى مقرراته التحديد الدقيق بين دلالات الألفاظ مما وصل به إلى حد إنكار الترادف. كما نجد الزمخشري (٥٣٨هـ) فى أساس البلاغة يوضح الاستعمالات المختلفة للفظ، وما يضيفه الاستعمال من دلالة حقيقية أو مجازية، وتلك جهود استرجعتها طبيعة اللغة العربية التى ورد بها النص الدينى.

وإذا رجعنا إلى الزمن السابق عليهما وجدنا أن الشافعى المتوفى (٢٠٤هـ) خواضع علم الأصول - لم يغب عنه أساس الاضطراب فى فهم النص وتأويله، فقد أشار إلى ذلك فى رسالته، وأرجعه إلى الانصراف عن منطق اللغة وهديها ويظهر ذلك فى قوله: «فإنما يخاطب الله بكتابه العرب بلسانها على من تعرف ما معانيها، وكان مما يعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشىء منه عامًا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، وعامًا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف فى سياقه أنه أراد به غير ظاهره... وتبتدىء الشىء من كلامها يبين أول لفظها عن آخره، وتبتدىء الشىء يبين آخر لفظها منه عن أوله»^(٣).

وتلك فقرة تكشف عن طبيعة اللغة، وما يجب أن يتوافر لدى المشتغلين بالنص الدينية من إحساس بها، ومعرفة بوجوها، حتى يتمكنوا من تأويل النص تأويلًا صحيحًا يقرم على هذا الفهم.

(١) آية ٤٢ سورة النساء.

(٢) الفيروز آبادى - صاحب القاموس المحيط.

(٣) محمد بن إدريس الشافعى: الرسالة ص ٥٢ تحقيق أحمد شاكر ط. الحلبي القاهرة ١٩٤٠.

ومن خلال قول الشافعى يتضح لنا أنه يتناول ظاهرة التأويل إلا أن فكرة الحد (أى التعريف الاصطلاحي) هى التى تنقصه لأنها ظهرت عند المتأخرين، ومهما كان من أمر فإن اتجاه الشافعى هذا يشير إلى أصالة العمل التأويل فى البيئة التشريعية. وعند الأصوليين المتأخرين ظهر التأويل بمعناه الاصطلاحي - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - فاليئة الأصولية، وما تقوم به من وضع قواعد عامة لاستنباط الأحكام من الأدلة (الكتاب والسنة) تمتاز بالدقة، ووضع الحدود، والميل إلى التفسيرات. وهى تستند أساساً إلى الأبحاث المستفيضة فى الدلالات اللفظية، وعلم الشريعة.

كل هذا جعلهم يتناولون التأويل فى دراسة موضوعية متشدة، إحساساً منهم بخطر هذه الظاهرة، وإن كان هذا ديدنهم فى تناول الموضوعات.

يقسم الأصوليون التأويل إلى قريب وبعيد، وإلى مقبول وغير مقبول. كما يشيرون إلى بيان نوعية الدليل الذى يساند التأويل ويعضده (وسياتى بيان ذلك بالتفصيل فى الفصول القادمة)، وربما يكون هذا التشدد فى قبوله والعمل على إحكامه راجعاً إلى إدراكهم بأن العاملين به من حولهم يتخذونه وسيلة للتضليل والزيف، إذ قام علم الأصول (كعلم له مقوماته) فى وقت اشتد فيه ساعد ظاهرة التأويل حتى انحرف طريقها الصحيح لدى الفرق الكلامية، وقد كان هذا أيضاً مدعاة اهتمامهم بالقول فى دليل التأويل - ولا يغيب ذلك عنا - فالأصوليون هم أصحاب الدليل، الكاشفون عنه، والباحثون عن ضبط الفكرة وتحديداتها.

ولذا نرى مدى الدقة فى وضع قواعد لاستعمال التأويل عندهم، وزيادة فى الحيلة والحرص ربطوا دائرة التأويل بما يتفق ومقصد الشارع، حتى يمكن الوصول إلى الحكم المناسب من سياق النص الدينى.

واستكمالاً لجوانب العمل التأويل قاموا بتحديد مسالكه والمحال الذى يمكن أن تطبق فيه ظاهرة التأويل فأفاضوا فى أبحاث المحكم والمتشابه والظاهر والباطن. واليئة الأصولية تهدف إلى الاعتدال فى استعمال التأويل، ولا يقبلون التأويلات التى تتصف عندهم بالبعد، ومما يلحق بهذا النوع من التأويلات البعيدة،

أورد هنا مثلاً أتى به الأمدى فى "إحكامه" ما يقوله أصحاب أبى حنيفة فى قوله تعالى ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾^(١)، ومن أن المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً، مصيراً منهم إلى أن المقصود إنما هو دفع الحاجة، ولا فرق فى ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً، ودفع حاجة مسكين واحد فى ستين يوماً^(٢). وهذا تأويل بعيد لا يميل إليه الأصوليون فيما يظهر من الآية إنما هو واضح فى وجوب رعاية العدد، ودفع الحاجة عن ستين مسكيناً.

ولم تسلم ظاهرة التأويل فى بيعة التشريع من المتصدين لها الراديين الرأى والتأويل إلى أصحابه، وهؤلاء هم الظاهريون، شأنها فى ذلك شأن كافة العلوم العربية عند تعرضها لهذا الموقف الذى يمثل الأحرار من جانب ويمثل المحافظين من جانب آخر.

ففى اللغة مثلاً، نجد الكوفيين يقفون عند حدود المروى، إذ يمثلون الاتجاه المحافظ، أو كما يطلق عليه أصحاب العلوم الدينية المتهج النقلى. أما بيعة البصرة فتمثل الاتجاه الحر، أو ما يسمى بالمنهج العقلى، وكذلك فى بيعة المفسرين نجد اتجاهًا عقلياً وآخر نقلياً.

ومن اشتهر بهذا الموقف المحافظ فى مجال الدراسات الفقهية الإمام أحمد ابن حنبل (٢٤١هـ) صاحب المذهب الفقهي المعروف، وكذا ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) فى مجال الدراسة الأصولية، ومن ثم كان مجال التشريع عند أصحاب هذا الاتجاه أضيق إلى حد ما مما عند غيرهم لأنهم أنكروا منحى من مناحى اتساع هذه الدراسة ونموها وتطورها.

ومع هذا فإننا نرى أصحاب هذه الاتجاهات يستعملون الرأى والتأويل عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، فابن حنبل يلجأ إلى القياس وهو منكِر له.

(١) آية ٤ سورة المجادلة.

(٢) الأمدى: الأحكام فى أصول الأحكام ٢/ ٢٠١.

يظهر ذلك فيما أورده "الأستاذ عبد الحلیم الجندی" عندما تناول شخصية ابن حنبل إذ يقول: «أباح أحمد بن حنبل أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردت أن تقيس عليه فهذا خطأ^(١)».

ويتضح من هذه القرلة موقف أحمد بن حنبل وتشدده في قبول القياس، وشدة حرصه في تطبيقه باعتباره نوعاً من أنواع الرأي، فالمعروف أن القياس أحد أنواع الاجتهاد بالرأي، والتأويل كذلك مسلك من مسالك الاجتهاد بالرأي.

ومع ذلك نجد ابن حنبل - في بعض الأحيان - يلجأ إلى التأويل مباشرة عندما نجده (مثلاً) يؤول "نصوص المعية" حتى لا يقع في التجسيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢)، فخص ذلك بالعلم، وهكذا نرى ضرورة التأويل في بعض الأحيان عندما يكون اللفظ الظاهر غير مناسب.

وابن حزم الظاهري^(٣) تكلم في القياس في "كتاب الأحكام" إلا أنه أدرجه تحت عنوان "الدليل" فراراً من التصريح باسمه، وإن ذكره فإنما يذكره في معرض الإنكار.

وخلاصة القول: إن التأويل في مجال التشريع الإسلامي قد عمل على اتساع هذه الدراسة وشمولها وفاء بحاجة الحياة ومصلحة الإنسان بما ساعد به في نحر الدراسات الفقهية واتساعها.

موقف المتكلمين والفلاسفة من التأويل:

وفي خضم الحرية العقلية كان الفكر الإسلامي يقاوم هزات عنيفة أحدثتها الملل والمذاهب التي دخلت المجتمع العربي، والاتجاهات السياسية والأهواء التي

(١) الأستاذ عبد الحلیم الجندی: أحمد بن حنبل إمام أهل اللغة ص ٢٦٩ ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٧٠.

(٢) آية ٤ سورة الحديد.

(٣) ابن حزم الأندلسي الظاهري: الأحكام في أصول الأحكام ٥/ ١٠٥ ط الخاتمي القاهرة ١٣٤٧هـ.

انتشرت فيه، إما نتيجةً لخلاف، أو دفاعاً عن العقيدة الإسلامية، وإن حدث هذا واشتد في العصر العباسي، إلا أن له أصولاً سابقة ربما ترجع إلى حوادث انشقاق المسلمين أيام علي بن أبي طالب، أو قبل ذلك بما يطلقون عليه "عصر الفتنة".

فالرعيل الأول في الإسلام كان يؤمن بالقدر خيره وشره إيماناً لا يعنونه جدل، ولكن بعد اتساع رقعة الدولة، ركن الناس إلى الهدوء النسبي بعد معاركهم العنيفة في سبيل نشر الدين، فأخذوا ينظرون ويبحثون، وأول جدل ثار كان حول ألفاظ التصور الدينية التي تحمل ما يدل على الجبر، وما يدل على الاختيار، وكيف أن الرأي وضده وارد في القرآن؟ كما جاء في قول الله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١)، ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾^(٢)، وهي آيات تشعر بالإجبار. كما جاء كذلك ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٣)، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٤)، ومفهومها الاختيار.

وحول هذه التصورات وأمثالها كثر الاختلاف، وسيقت الحجاج، وتنوعت الاتجاهات، ودخل الإسلام في دور جدلي، امتد هذا إلى آيات العقائد والصفات، وهو أظهر دور عقلي في الحركة العلمية في تاريخ الفكر الإسلامي.

وحدثت الفرق الكلامية في ظاهرة التأويل مجالاً خصباً يتوفر في المعاني الباطنية للألفاظ، وهي المعاني التي يبحث التأويل عنها، وقد مكن لهم هذا الاتجاه نشر تعاليمهم، وانطلقوا يؤيدون بواسطته مذاهبهم، إذ كان الجدل والكلام هو سلاحهم

(١) آية ٧ سورة البقرة.

(٢) آية ١٩ سورة الزمر.

(٣) آية ٣ سورة الإنسان.

(٤) آية ٢٩ سورة الكهف.

فى هذا المعترك. وهنا ظهرت حلقة جديدة من التأويل هو التأويل العقدى الخاضع للاتجاهات والمذاهب، فظهر فى ثوب من الخديعة والضلال.

وأغلب الظن أن التأويل كان فى نظر تلك الفرق: هو صرف اللفظ عر ظاهر معناه، ولا أكثر. فبتروا بذلك المعنى الاصطلاحي الذى يشير إلى صرف اللفظ عن معناه إلى المعنى المقصود.

قامت هذه الفرق فى أول أمرها تدافع عن العقيدة، وسلاحها فى ذلك هو الكلام الذى، يقول عنه ابن خلدون «هو علم متضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف، هل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»^(١)، وإن كان هذا هو أساس نشأته إلا أن أصحابه فى كل خطوة من خطواته يشيرون جدلاً يضطرون معه إلى الإتيان بالأدلة العقلية للبرهنة عليه، حتى شمل هذا الجدل كل ألفاظ النصوص الدينية، فنقلوا الوضع من الفطرة والعاطفة التى درج عليها السلف إلى دائرة من النظر المنطقى البحث، مما أدى بكثير منهم إلى استعمال التأويل استعمالاً سيئاً خرج بالنص الدينى عن مقاصده وأهدافه فضّلوا وأضّلوا.

أما عن علاقة هذه الفرق بالنص الدينى، فيمكن أن نشير إلى أن هناك اتجاهات مذهبية تعلقت بظاهر النص، فهضم هذا الظاهر حق النص فيما يحمله من وجوه دلالية أخرى، واتجاهات تعمقت فى باطن المعنى، وحملت اللفظ فرق طاقات والاتجاهان كلاهما محفوف بالخطر؛ فقد وصل الأول إلى حد التشبيه والتجسيم. ووصل الثانى إلى دواخل فى اللفظ لا تتصل به من قريب أو بعيد. وطبيعى أن يحدث موقف ثالث يتوسط بين الظاهر والباطن.

أما من تمسكوا بالظاهر، فتختلف مواقفهم أمام النص، فالسلف (مثلاً) وقفروا أمام الظاهر تأديباً عن الكلام فى ذات الله وصفاته، ولكنهم لم يتطرفوا، وهو اتجاه

يمثله الإمام مالك -رضي الله عنه- عندما سئل عن كلمة "الاستواء" في قول الله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ فقال: إن معنى الاستواء معروف، وهو "الاعتدال" ولكن كيفيته بالنسبة لله تعالى بجهولة لدينا، والكلام عنها بدعة^(١).

أما الخوارج -في تمسكهم بالظاهر- فقد وصلوا إلى حد إنكار السنة التي تفسر القرآن أو تبين مجمله إذا خالفت مجرد الظاهر في النص. كما في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني وغير ذلك، فذهب جميع السلف إلى العمل، يقول عنهم ابن تيمية: «إلا الخوارج، فإن من قولهم: وأما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول فلا يعملون إلا بظاهره، ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية»^(٢).

فالتزم الخوارج بظاهر النص وحرفية الكتاب والسنة، وقد أدى ذلك بهم إلى القول «لو أن رجلاً أكل مال اليتيم فله النار لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ ولو قتل اليتيم لم تحب له النار لأن الله لم ينص على ذلك»^(٣).

والتفسير الصحيح للآية -بعيداً عن تأويلات الخوارج- هو: أكل أموال اليتيم بأي وجه من الوجوه بالغش، والخداع، أو بقتله، والاستيلاء على ماله. وهو ما لا يقبله الخوارج لتمسكهم بالحرفية والظاهر دون النظر إلى التأويل الصحيح للآية الكريمة بياناً لهدفها ومقصدتها، فيتضح ضلالهم ومروقهم بتلك التأويلات الباطلة عندما يقفون عند ظاهر النص مرقفاً انعدمت فيه البصيرة وانحرف القصد.

والمجسمة قد أغرقت في التشبيه إلى حد التجسيم فيما يتعلق بألفاظ صفات الله تعالى، وهؤلاء أغفلوا ما يمكن أن يؤول به النص، فشبهوا صفات الله تعالى بالمخلوقات.

^(١) ابن عجلون: المقدمة ص ٣٩٠ ط. كتاب التحرير. القاهرة ١٩٦٦.

^(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٥/ ٢٠ تحقيق السيد محمد رشيد رضا ط. النار. القاهرة ١٣٤٩هـ.

^(٣) أوردها الأستاذ أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٢٣٤.

ومن الفرق أيضاً من نفى التشبيه، فوقف أمام الألفاظ التى تحمل صفات الله تعالى يحملونها على المجاز، ويأولونها لتوافق مذهبهم فى التنزيه المطلق وهؤلاء هم المعتزلة، وقالوا بنفى الجهة لأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فكل ما ورم بظاهره يدل على ذلك ووجب تأويله، وقد استعانوا على ذلك بتمكنهم من اللغة، وكان يطلق على هذا النوع من التأويل عند المعتزلة "التأويل المجازى" إذ وقفوا أمام النصوص التى يدل ظاهرها على التشبيه، فقالوا فى الآية ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَاسُ كَبُرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾^(١) إنه ممن يتعالى عن الجوارح. وفى هذه الآية وجوه.

أولها: أن يكون جارياً مجرى لما خلقت أنا. وذلك مشهور فى لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك. ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح فى الحقيقة.

ثانيها: أن يكون معنى اليد النعمة، ولا إشكال فى أن من محتملات لفظة اليد النعمة.

أما ما يشير إلى ثنية اليد؛ فقد قيل فيه إن المراد نعمة الدنيا ونعمة الآخرة. ثالثها: أن يكون معنى اليد هنا القدرة، وذلك من محتملات اللفظ أيضاً^(٢). وتلك هى طريقتهم فى التأويل، وقد أورد "الشريف المرتضى" فى أماليه - وهو كثيراً ما يستند فيها إلى تفسيرات الزعيم القديم لمدرسة الاعتزال "أبو على الجبائى" «أنه يجب إليه أن يسير على الطريقة اللغوية، وهذا هو المبدأ الأسمى من أول الأمر فى تفسير المعتزلة^(٣)، وقد فعلوا ذلك فى جميع الآيات والأحاديث التى قد

(١) آية ٧٥ من سورة ص.

(٢) الشريف أبى القاسم على بن الطاهر (٤٣٦هـ): أمالى الشريف المرتضى ٢/ ٢٦ ط. الخانجي. القاهرة ١٩٠٧.

(٣) جولد زيهلر: مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٢٨ تحقيق د. عبد الحليم النجار ط. دار الكتب الحديثة. القاهرة

يخالف ظاهرها أصول التوحيد، وقد كان المعتزلة منطقيين مع أنفسهم حيث وجهوا التأويل وما يتفق مع تنزيهم المطلق، إذ كان الخطب سهلاً لو أنهم صرحوا بمقالاتهم في نفى الصفات على أنها رأيهم الخاص، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وقد أعطوا للعقل حريته في فهم النص وتأويله، كما قرروا أن العقل والوحي من الله فلا يتناقضان، فيما يجيء به الوحي فهو معقول وإلا وجب تأويله عقلياً.

ومع هذا فهم يتمكسون بظاهر اللفظ أحياناً، وذلك إذا خالف تأويله اتجاههم فالمعتزلة يتمكسون بالمعنى اللفظي للآية ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١) الذي يتأوله أهل السنة بقولهم: (لا تدركه الأبصار يعني في الدنيا دون الآخرة.. فهم يرونه) والرؤية أمر دون الإدراك^(٢).

ونرى المعتزلة على النقيض من ذلك يفسرون ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٣) فلا يسلمون بمعناها اللفظي، ويصرفونها إلى المجاز بمعنى منتظرة، وقد بقيت هذه المسألة من أشهر مسائل الخلاف بين أهل النقل والمعتزلة، والواضح أن الحكم لدى هذه الفرق في تأويل النصوص هو المنهج العقدي لكل فريق، وإن كان أهل السنة والجماعة أكثر اعتدالاً، وهم أهل الحق والصواب.

والذين تعمقوا باطن اللفظ، وغالوا في الباطنية فهم فرق من الشيعة المتطرفة، فطمّ الرادى على القرى، ووصلوا بالتأويل إلى أشكال خرافية.

فمن أقوالهم ما أورده ابن حزم «وقال آخرون منهم: برجة على الدنيا، وامتنعوا من القول بظاهر القرآن، وقالوا إن لظاهره تأويلات، ومن هذه التأويلات

(١) آية ١٠٣ سورة الأنعام.

(٢) عقائد السلف (أحمد بن حنبل والبيهقي وابن قتيبة) ص ٥٩ تحقيق د. عني النشار وآخرين ط. منشأة المعارف.

الإسكندرية ١٩٧٠.

(٣) آية ٢٣ سورة القيامة.

أنهم قالوا: السماء (محمد)، والأرض (أصحابه)، (وأن الله يسأركم أن تذبجوا بغيره) أنها (عائشة)، وقالوا: العدل والإحسان (على). والصلاة هي (دعاء الإمام)، والزكاة هي (ما يعطى الإمام)، والحج (القصد إلى الإمام)»^(١).

وواضح عندهم صرف الدلالات إلى مالا يقبله عقل أو دين أو لغة، وفيهم يقول ابن تيمية: «وأمثال هذه الخرافات التي تتضمن تارة تفسير اللفظ بما لا يدل عليه بحال، فإن هذه الألفاظ -السابق ذكرها- لا تدل على هؤلاء الأشخاص كما ذكروا في جعل اللفظ المطلق العام منحصرًا في شخص واحد كما في قول الله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾. أريد بها على وحده»^(٢) فعمدوا إلى هذه التأويلات بيانا لفضل على، وما له من حق إلهي في معتقدتهم، وقد ذهب بهم هذا الاعتقاد، وتجسيد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية إلى عقائد وتصورات للألوهية وصلت إلى حد الأساطير. وهذا ضرب من التأويل الباطل لما يتصف به من التعسف الدلالي للألفاظ القرآنية.

وتشبههم في ذلك أيضًا جماعة المتصوفة الذين نسبوا الظاهر إلى الباطن كنسبة اللب إلى القشر، واعتقدوا في حقيقة الباطن وزيف الظاهر، مما دعاهم إلى التعمق في استنباط الدلالات من الألفاظ والبحث وراء أسرارها «فقد كانت اللغة منذ فجر التاريخ لغة الدين، وللدين أسرار ينبغي أن تتضمنها اللغة باعتبارها أداة التعبير عن معانيه المختلفة، وربما كان المتصوفة من أشد الناس تعلقًا بهذه الأسرار، ورغبة في الوصول إليها، وصنيعهم في ذلك امتداد لمحاولات مبكرة لتحديد العلاقة بين الأسرار الدينية وبين اللغة»^(٣).

^(١) ابن حزم الظاهري: الملل والأهواء والنحل، ٢/ ١١٤ ط. الخانجي. القاهرة.

^(٢) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص ٢٣.

^(٣) مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية العدد الرابع عشر ١٩٦٠ ص ١٨٣ من مقال د. السيد أحمد خليل في التصور اللغوي عند العرب.

وقد جاء على لسان ابن عربى أحد مفسرى الصوفية «إنى طالما تعهدت تلاوة القرآن، وتدبرت معانيه بقوة الإيمان.. تنكشف لى تحت كل آية من المعانى ما يكمل بوصفه لسانى، لا القدرة تفى بضبطها وإحصائها، ولا القوة تصبر على نشرها وإنشائها»^(١). إلى هذا الحد سيطرت النزعة الباطنية على التأويل فى البيئة الصوفية، وأن المعانى الظاهرة من الألفاظ هى حُجُب مضطربة، وأقنعة متناقضة أمامهم، مما جعلهم يبلغون الغاية القصوى فى التأويل الباطنى، وهم فى هذا يخالفون الشريعة التى لا تغفل السلوك الظاهرى.

وقد قام المتصوفة بإقحام آرائهم فى القرآن والسنة بطريق التأويل يبررونها من خلال النص الدينى، ونورد هنا تفسيراً صوفياً لآية قرآنية تتبين كيفية تعاملهم مع النص القرآنى "فقى تفسير قوله تعالى ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنَهُ﴾^(٢) قيل: طعامه التين والعنب، وشرابه - الخمر واللبن، "فالتين" إشارة إلى المدركات الكلية لكونه (لياً كله)، وتكون الجزئيات فيها بالقوة كالحبات التى فى التين، "والعنب" إشارة إلى الجزئيات لبقاء اللواحق المادية معها فى الإدراك، "واللبن" إشارة إلى العلم النافع كالشرايع، "والخمر" - إشارة إلى العشق والإرادة وعلوم المعارف "لم يتسنه" أى لم يتغير عما كان فى الأزل بحسب الفطرة مودعاً فيك، فإن العلوم مخزونة فى كل نفس^(٣).

وبالرجوع إلى كتب التفسير نجد أن هذه الآية تتعلق بآية قبلها فى الحجاج مع إبراهيم عليه السلام، وأن الله تعالى هو الذى يحيى ويميت، فبعد أن أراه الله الحجة الخالصة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِيهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾^(٤) عند ادعاء خصم

(١) محى الدين بن عربى: تفسير القرآن (المقدمة ص ٤ ط. المكتبة العصرية. بيروت ١٩٧٣.

(٢) الآية ٢٥٩ سورة البقرة.

(٣) نفس المرجع (تفسير سورة البقرة) ١/ ١٤٧.

(٤) الآية ٢٥٨ سورة البقرة

إبراهيم بالمقدرة، فنبه العلى القدير بعد ذلك إلى الحجة العامة ﴿أَوَكَلَّيْكَ مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ
وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ
لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ
وهكذا نرى إلى أى مدى كان المتصرف يرون أن لا أهمية للمعنى الظاهر
للألفاظ، وأن وراء هذا المعنى الحرفى حقائق عميقة وأسرار بعيدة.

وليست الألفاظ عندهم إلا رموزاً وإشارات تحمل دلالات خاصة لا يعرفها
سواهم أقصد لا يدركها سواهم، وقد أدى بهم هذا الاعتقاد إلى تعدى الحدود
اللفظية للكلمات^(١).

وبعد أن تعرفنا على جانب من الجوانب الصوفية عند تناولهم للنص، يمكننا أن
نقول إن التأويل عندهم ليس صرفاً لظاهر اللفظ إلى معان غيبية وحسب، ولكن إلى
أفهام باطنية كذلك، يجدونها عند تلاوتهم للنصوص القرآنية (وهو ما يسمى بالمواجه
الصوفية)، وهى غير خاضعة للإطار اللغوى العام فى ربط الدلالة بالكلمة.

بقى عندنا الفريق الجامع بين ظاهر اللفظ وباطنه، وعدم تعارض العقل مع
الشرع، فيصرفون ظاهر الألفاظ الشرعية إلى ما يتفق والعقل فى حالة التعارض، ويقول
الغزالي «وهؤلاء هم الفرقة المحقة»، وهذا هو التأويل الفلسفى أى المستعمل فى بيئة
الفلاسفة، كما أن البيئة التشريعية تنهج نفس الطريق مع بعض شروط أخرى.
ويصف الغزالي هذا المسلك بالوعورة والدقة وهو إحساس راجع إلى أنه هو نفسه قد
باشر هذا العمل (الفلسفة والتشريع)^(٢).

والتأويل عند الفرق الإسلامية بحث مستفيض، إلا أننا حاولت قدر
استطاعتى أن أبرز الجوانب التى تمثل موقفهم من التأويل وإعمالهم له بما يوضح لنا

^(١) يرجع إلى تفسير المنار ٤١ / ٣.

^(٢) الغزالي: قانون التأويل ص ٨ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ط. الأديان. القاهرة ١٩٤٠.

أنهم يقومون بتوجيه الدلالة طبقاً لاتجاهاتهم الخاصة، مذهبية كانت أم سياسية، على نحو كان يعانى منه اللفظ والمعنى معاً بما أدى إلى إذكاء حركة الوضع واختلاق البدع والأباطيل.

وسلطوا عقولهم على النصوص وجروا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم فإذا ما أذاهم النظر إلى رأى، وظهرت أمامهم آيات تخالف هذا الرأى أولوها بما يوافقهم. ولم يقصروا التأويل على ما يقبل التأويل من النصوص -وهو المتشابه- فحسب، وإنما ذهبوا إلى المحكم من النصوص وأولوه ما دام يخالف مذهبهم، أو يوافق مذهباً آخر. وهذا الاتجاه فى التأويل هو الذى أضاف ظلالاً من التضليل بحيث أصبح النظر نظراً تحوطه الشكوك فلا بد أن يؤخذ بحرص، وحذر إذا ما أريد توجيهه توجيهها سليماً، وقد ردّ ابن تيمية هذا النوع من التأويل فى قوله «والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره»^(١)، وهذا هو التأويل الذى استعملته الفرق الكلامية المتطرفة، وهو نوع من التأويل يخالف الدلالات المقصودة.

فالمفهوم من تعريف ابن تيمية، أن التأويل الصحيح هو صرف الكلام عن الظاهر إلى ما يوافق القصد، كما أنه لا يستعمل إلا إذا دعت الحاجة إليه. أما موقف فلاسفة الإسلام من التأويل، هو موقف يتمثل فى قول ابن رشد «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى»^(٢).

فظاهرة التأويل فى البيئة الفلسفية وسيلة تمكنهم من إبعاد التعارض والتناقض الذى يبدو بين ظواهر النصوص وبين الحقائق اليقينية التى تأتى ثمرة البرهان العقلى. فكانوا يرون أن ظاهرة التأويل لا تستعمل إلا عندما يخالف ظاهر الشريعة العقل، فيوجهون النص مستخدمين فى ذلك التأويل ليتفق مع العقل. أما إذا كان النص ظاهراً فى معناه واضحاً فى مقصوده لا يتعارض مع العقل فلا تأويل عندهم.

(١) ابن تيمية : الإكليل فى التشابه والتأويل ص ٣٢.

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ١٦ تحقيق محمد عماره ط. دار المعارف. القاهرة.

كما نجد أنهم يشترطون في التأويل موافقة الأسلوب العربى، والتناسق مع أوجهه المختلفة، ولذا فإننا نلاحظ ربطهم التأويل بالمجاز فى تعاريفهم^(١). كما يظهر عند الغزالى، وابن رشد، ففى صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز يجعله دائماً مرتبطاً بقرينة تبرره كما هو معروف فى درس المجاز، وأن هذا الربط يمثل العلاقة بين اللفظ الأسمى والمعنى المؤول إليه.

ومن خلال موقف الفلاسفة من التأويل ندرك ميلهم إلى التأويل الموافق للغة وأنهم يديرون فيه أبحاثهم على أسس لغوية، وفى ربطه بالموافقة العقلية يجعل التأويل الفلسفى يقينياً، أما فى مجال الكلام فهو جدلى.

وقد عارض الفلاسفة نشر التأويل للعامة، كما أشار ابن رشد إلى أن التأويل يختص به العلماء وأنه يحتاج إلى مقدرة خاصة، وثقافات معينة تمكن من إدراكه، ومعرفة أبعاده، وأن إطلاقه للعامة كان من بين الأسباب التى أدت إلى الإساءة إليه، والخطأ فى استعماله. فكانت نظرة الفلاسفة للتأويل نظرة مملوءة بالحكمة، فقد كانوا يتناولون تأويلات الفرق التى حادت عن الطريق القويم محاولين تصحيحها، يقول ابن رشد «ومن قبل التأويل نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً»^(٢)، فكان الفلاسفة يقومون بجمع وجهات النظر التى أدلت بها الفرق، موضحين مواطن الزلل فيها ليصححوا اتجاهها، فموقفهم كموقف قاضٍ عادل، وموقف المتكلمين كموقف محام يتولى الدفاع، وهذا وصف أطلقه عليهم الأستاذ أحمد أمين فى كتابه "ضحى الإسلام"^(٣).

النهاية والتأويل :

كان للتأويل دور كبير فى النحو العربى، وليس هنا مكان دراسته دراسة مستفيضة ولكن المقصود هو لمحة موجزة عن ظاهرة التأويل فى تلك البيئة، وما دعائاً لهذا إلا أن البحث يتناول ظاهرة التأويل بعامة.

(١) انظر الكتاب ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص ٦٢.

(٣) أحمد أمين: ضحى الإسلام ١٨ / ٢.

لم يكن التأويل في البيئة النحوية كما عهدناه من قبل: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر» عند البيئات الأخرى من فلاسفة ومتكلمين، ومشرّعين، ومفسرين، وفي هذه البيئات يعتمد متفهم النصوص -على التأويل- إدراك المقاصد. وإن كان في البيئة النحوية يُعنى بحمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو، ونجد هنا عاملاً مساعداً يمهّد الطريق للتأويل وهو "التقدير" الذي يتميز به الدرس النحوي فقد أحدث التأويل بتقدير العامل (مثلاً) تخريجات كثيرة للقواعد النحوية، وخلافات متنوعة، يشير إليها ابن خلدون في قوله «طال الكلام في هذه الصناعة، وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة والبصرة -وكثر الأدلة والحجج بينهم- وكثر الخلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد»^(١). فانقسم النحو إلى مدرستين بصرية وكوفية يشير إلى اختلاف منهجهما. قال البصريون -لتمييزهم بالنهج العقلي- وضعوا قواعد يحتكمون إليها، ولم يدخروا سعة في تطويع ما خرج على أحكامهم لمنطق القاعدة متكلفين في هذا السبيل مُختلف وسائل التأويل.

أما الكوفيون فإنهم يمثلون الاتجاه الظاهري إذ يحتكمون إلى السماع، ويقفون عند حدود المروى، والسماع يقبل ما هو مسموع لا يتأوله، ولا يقول بشذوذه، ومع هذا فقد وضعوا قاعدة لكل شاهد فتضخمت القواعد النحوية وتعددت الشواهد.

وهكذا تنشأ عناصر الصعوبة والتعقيد في مجال النحو العربي، وقد عمل التقدير والتأويل على زيادتها.

ويورد الأستاذ أحمد أمين^(٢) حكاية عن الكسائي، الهدف منها بيان استعمال التأويل بكثرة في البيئة النحوية، والكسائي (المتوفى ١٨٩ هـ) من علماء النحو نشأ في الكوفة، وتعلم بها، وذهب إلى البصرة، وأخذ من الخليل بن أحمد:

^(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٨٥.

^(٢) الأستاذ أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/ ٣٠٦.

وقد هَجَّته البصريون (أى تبحره وأعابوا كلامه)، وقالوا إنه أخذ نحوه من البصريين، ثم سار إلى بغداد فلقى أعراب الخطمية (اسم قرية) فأخذ عنهم الفساد من الخطأ واللحن، فأفسد بذلك ما كان أخذ به بالبصرة كله. وقالوا إن الكسائي كان يسمع الشاذ الذى لا يجوز من الخطأ واللحن، وشعر غير أهل الفصاحة والضرورات، فيجعل تلك أصلاً ويقيس عليه حتى أفسد النحو. ويظهر أنه كان كثير القياس كثير التأويل، فكثيراً ما يحيز الجوز والرفع، والنصب، والفتح، والضم، والكسر على تأويل يعينه.

ويوضح من هذا القول مدى الخلط والشذوذ فى الدرس النحوى، وتمحّل التأويلات من قرب ومن بعد.

وقد قالوا أيضاً: «إن تضمنت الحال معنى الشرط صح تعريفها وإلا فلا، فمثال ما تضمن معنى الشرط "زيد الراكب أحسن منه الماشى"، "فالراكب والماشى" حالان، وصح تعريفهما لتأويلهما بالشرط، إذ التقدير «زيد إذا ركب أحسن منه إذا مشى» فإن لم يتقدر بالشرط لم يصح تعريفها. فلا تقول «جاء زيد الراكب» إذ لا يصح «جاء زيد أن ركب»^(١).

فالتأويل بتقدير الشرط هنا جواز تعريف الحال.

وإذا كان هذا شأن مدرسة الكوفة، فإننا نجد مدرسة البصرة تلتزم بمنطق العامل، وهو الذى يودى إلى التقدير حتى يستوى الحكم على الظواهر اللغوية، إذ تكونت لديهم قواعد نتيجة استقرار ما بين أيديهم من التراث. كانوا يخرجون القواعد ويضعونها للتأويل حتى تتفق مع قواعدهم.

مثال ذلك: «إذا وجد الاسم، والفعل على هذه الهيئة (زيداً ضربه)». اختلف البصريون فى ناصبه فذهب الجمهور (مثل البصريين) إلى أن «ناصبه فعل مضارع وجوباً» مراعاة للمعنى لذلك للظاهر، وهذا يشمل ما وافق لفظاً ومعنى. والتقدير

^(١) محمد بن الحسن: شرح ابن حنبل ١/ ٥٢٢.

"ضربت زيداً ضربته" والمذهب الثاني أن منصوب الفعل المذكور بعده، وهو مذهب كوفى^(١).

فلجأ البصريون إلى طريق التأويل، بتقدير عامل يعمل النصب فى الاسم (زيداً) المتقدم فى الجملة، أما المذهب الكوفى فأبقى الجملة كما هى دون تقدير العامل فى نصب الاسم، وإنما نصبه الفعل المذكور بعده. والكوفيون ينظرون إلى الاستعمال الرارد عن العرب وهو منذهبهم.

وما أحدثته فكرة العامل، وتقدير عن طريق التأويل فى النحو من اتساع، وشذوذ، وخلافات، جعلت العلماء ما بين مؤيد، ومعارض فى القديم والحديث.

فابن مضاء (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء) من علماء الأندلس الموالين للمذهب الظاهرى، ضاق ببعض أنواع التقدير والتأويل فى النحو فيقول رآه فى باب الاشتغال «وإن كان العائد على الاسم المقدم قبل الفعل ضمير رفع فإن الاسم يرتفع كما أن ضميره فى موضع رفع. ولا يضر رافع كما لا يضر ناصب، إنما يرفعه المتكلم، وينصبه إبتاعاً لكلام العرب. كقولنا (أزيد قام)، وقول الله تعالى «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَرُّونَ».

وقولنا إنه تارة منصوب على أنه غير مبتدأ، وتارة مرفوع على أنه مبتدأ فلا منفعة فى ذلك^(٢).

وهو ينكر هنا الإضمار، والتقدير اللذين فرضتهما فكرة العامل، وقد انبرى أحد العلماء المحدثين وهو "الأستاذ على النجدى" مدافعاً عن فكرة التأويل فى اللغة بصفة عامة والنحو بصفة خاصة، وأن النحاة لم يصطنعوا التأويل ولم يتكلفوه، وإنما اعتمدوا على مبادئ سليمة فى قياس النظير على النظير والاستدلال بالحاضر على الغائب، تهديهم رواية واسعة وملاحظة بارعة، وحسن لغوى غير مدخول، إذ يقول:

(١) محمد محى الدين: شرح ابن عقيل (٨٧٦٩هـ) ١/ ٤٣٩ ط. التجارية. القاهرة.

(٢) ابن مضاء القرطبي: كتاب الرد على النحاة ص ١٢١. تحقيق د. شوقى ضيف. القاهرة ١٩٤٧.

لقد قالوا إن المشغول عنه فى أساليب الاشتغال ينصب بعامل محذوف يفسره العامل المذكور. ففى مثل قول ابن الأسود:

أمير إن كان صاحبى كلاهما فكلاً جزاه الله عنى بما فعل

يجعلون تقدير الكلام: فجزى الله كلاً.. جزاه الله عنى بما فعل، وهو كما ترى يشبه التفصيل بعد الإجمال، فجملة «جزى الله كلاً (المقترة)» تُعَدُّ مُجْمَلَةً إِذْ قُرِئَتْ إِلَى جَمْلَةٍ «جزاه الله عنى بما فعل» وتظيره فى ذلك قول الله تعالى:

﴿صَرَخَا لَعَلِّي أَلْبِغَ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ﴾

فتقدير الناصب المحذوف ضرورة لا مفر منها، تقتضيها طبيعة اللغة على الأقل فى بعض أساليب الاشتغال، وتأتى أن يكون الاسم السابق وضميره منصوبين بالفعل المذكور (إذ لابد من تقدير فعل يعمل النصب). وإذا صحَّ فى نحو «والسمااء رفعها» دعوى أن تكون السمااء وضميرها منصوبين بالفعل (رفع)، فإنها لا تصح فى نحو آية: ﴿وَكَلَّا ضَرَبْنَاهُ الْأَمْثَالَ﴾.

إذ لا يصح هنا أن يسلط (ضرب) على (كلأ) لأن المعنى ياباه. فلم يبق إلا يكون ناصب (كلأ) فعلاً محذوفاً قبلها، وإذا يكون تأويل الآية: وحذرنَا أو أُنذَرْنَا، أو وعظْنَا كلاً ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ، فلا بد من تقدير العامل^(١).

والملاحظ هنا أن قصرنا الأمثلة على باب الاشتغال حتى يتضح وجه المقاربة فى تقدير العامل، فرأى مدرستى النحو (البصرية والكوفية) أن الأولى تذهب إلى تقدير العامل والثانية لا تقدّر. ورأى ابن مضاء أنه لا داعى للتقدير مطلقاً، ورأى "الأستاذ على النجدى" ضرورة التقدير، فقد تفرضها بعض الأساليب، وربما يمكن الاستغناء عنها فى بعض آخر. وهذا رأى مقبول.

(١) على النجدى ناصف: من قضايا اللغة والنحو ص ٩٠ وما بعدها ط القاهرة ١٩٥٧.

ومن ثم يمكن القول بأن التأويل بالتقدير؛ ضرورة يحتاج إليها علم النحو في بعض أبوابه، وقد يكون ذلك مفيداً كما هو الحال في مثل : (لعلّي أبلغ الأسباب.. بضرورة تقدير العامل لفائدة التفصيل بعد الإجمال). فالتأويل في درس النحو يستلزم التقدير، ويعول عليه أكثر الأحوال، فقد لا يتم المعنى، ولا تتضح إشاراته إلا بذكر المخوف ورد الأسلوب إلى نظمه، ولن يحدث هذا إلا عن طريق التقدير.

وربما لا يُحتاج إلى التأويل في أبواب أخرى يكون فيها مؤدياً إلى غموض قد يضر أكثر مما ينفع.

وقد يفيد التأويل في النحو عند بعض الضرورات الشعرية، مثال ذلك:

* يجوز للشاعر رفع الاسم بتأويل معنى في الكلام كقولهم :

لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعَ لَخْصُومِهِ وَمَخْتَبِطُ مِمَّا تَطْيِيعُ الطَّوَانِحَ

(والبيت من شواهد سيبويه على أن الفعل المسند إلى "ضارع" حذف حوازا، أى: ييكه ضارع. وهذا على رواية (ليبك) بالبناء للمفعول و(يزيد) نائب فاعل، وإما على روايته بالبناء للفاعل ففاعله (ضارع) و (يزيد) مفعوله، ولا حذف فرّج (الشاعر) يزيد؛ لأنه اسمٌ مالم يسم فاعله (نائب فاعل) ورّفَع "ضارع" ومختبط" بالمعنى، لأنه لما قال: لبيك. علم أن له باكيًا، فكأنه قال: ييكه "ضارع" لخصومة "ومختبط". وقد زعم قوم أن هذا جائز في الكلام، وأن منه قوله جل وعز:

﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكَبِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾^(١)

ولقد أدى اتساع دائرة التأويل في النحو العربي، ونظرية تقدير العامل فيه إلى توليد كثير من القواعد عند الكوفيين، وتأويل النصوص لتوافق القاعدة عند البصريين، كما سبق أن قلنا.

^(١) أبو عبد الله محمد بن جعفر النعماني: ضرائر الشعر "كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة" ص ١٨٨ تحقيق: د. محمد زغلول سلام، د. محمد مصطفى هدارة. ط، الإسكندرية ١٩٧٣.

وقد التقت المدرستان في مدرسة واحدة بعد ذلك هي: "مدرسة بغداد" في
أواخر القرن الثالث الهجري تقريباً، وكان لقاءهما على ثروة هائلة من الشواهد،
والقواعد النحوية، فكان للتأويل فيها باع طويل، وقام النحاة المتأخرون بعد ذلك
بضبطها وتأصيلها.

التأويل الأدبي

لم تكن الدراسة الأدبية بعد نزول القرآن بمعزل عن مجال دراسة النص الديني،
فقد لا تحلوه كتب هذه الدراسة من الشواهد الأدبية للاستعانة بها في الفهم والرجح،
كما أن النص الديني في هذه الدراسة يتميز بخصائص أدبية وفنية، أثارته براعم
المتلوقين إلى الكشف عن هذه الخصائص، فشرعوا يدرسونها إذ تمثلت لهم في إيجاز
هذا النص.

فالقرآن وهو قمة النصوص الدينية يحفل بأسرار، وإشارات في مذهب التعبير
من إيجاز وإطناب، وعذوبة واتساق، كما ينطوي على ضرب الدلالات المختلفة، منها
ما يعرف من قرب، ومنها ما هو في حاجة إلى نظر وفكر.
ويشير أستاذنا "الدكتور السيد خليل" إلى أن هذه الخصائص الفنية الرفيعة
دعت إلى لون آخر من ألوان التلوق لم يظهر ظهوراً بيناً إلا بعد أن استقرت
الدراسات الأدبية منذ أواخر القرن الثالث الهجري. هذا اللون من التلوق هو ما
نسماه بالتأويل الأدبي (١).

ومن خلال دراسة تطبيق ظاهرة التأويل في مختلف البيئات التي ذكرناها،
نحس أن هناك قوياً بين ما تهدف إليه تلك الظاهرة وبين الدرس الأدبي بعامة، فظاهرة
التأويل تكشف عن المعنى الثاني أو الدلالة المجازية للكلمات، وهذا أحفل بعناية
الأديب وتقديره، كما أنها، أي ظاهرة تأويل، تتعلق بالأسلوب لا بالمفردات، للتوصل
إلى قصد السياق، وكذلك الفصاحة والبلاغة في الدرس الأدبي ليست إلا أوصاف
للمضمون.

(١) د. السيد خليل: نشأة التفسير ص ٦٧.

يقول فى ذلك أستاذنا "الدكتور عبد المحسن سلام"، «ولقد اعتبرت البلاغة
فى القول الوصول إلى كُنْه ما فى القلب أو التعبير الصحيح عن الذات. وقد نبه
علماء البلاغة إلى أهمية المدركات والمعانى وأعطَوْها الأهمية الأولى»^(١).

وإلى أكثر من هذا يشير الجرجاني تحت فصل «فى اللفظ يطلق والمراد به غير
ظاهره» - أن لهذا الضرب اتساعاً وتَفَنُّناً لا إلى غاية إلا أنه على اتساعه يدور فى الأمر
الأعم على شيئين: الكناية والمجاز^(٢).

وإن كان يدرج تحت هذا الفصل أنواع من البيان، إلا أن هذا العنوان يصلح
أن يدرج تحت تعريفه لظاهرة التأويل، مما يؤكد ارتباط تلك الظاهرة بالدرس الأدبى
ارتباطاً وثيقاً.

فإذا ورد فى أسلوب بلاغى - والبلاغة قوام الأسلوب الأدبى - «هذه المرأة
تؤزم الضحى»، يمكن لنا أن نتوصل عن طريق الكتابة إلى ما تشير إليه هذه العبارة،
وهو "أنها امرأة مُثَرِّقة مخدومة"، والتأويل يقوم بمثل هذا العمل فى صرف ألفاظ العبارة
الأولى عن معناها الظاهر إلى المعنى المقصود.

وواضح أن هدف الكتابة هو نفس هدف التأويل. فكلاهما يؤتى فيه بألفاظ
لا يرد ظاهرها.

وهنا يتدخل التنويق فى معرفة المراد من تلك الأساليب، وكلمة تنويق هنا
توافق البيئة الأدبية إذا ما أطلقنا على التأويل الأدبى تنويقاً.

فى المجال الأدبى. يمكن التوصل إلى المعنى المقصود فى المجازات بالتنويق
الكامل للأسلوب. فقوام هذا التنويق يستمد من اللغة نفسها، وما قام حركتها من
أبحاث تتصل بالجملة من حيث اللفظ المفرد، وأحكامه الإعرابية، وكذلك الإسناد

(١) د. عبد المحسن عاطف سلام: حيوانات العرب ص ٥٥٤.

(٢) الإمام عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز فى علم المعانى ص ٥٢ تصحيح الإمام محمد عبده، السيد محمد

رشيد رضا ط. النار. القاهرة ١٣٦هـ.

وروجه البلاغة فيه. «ولا يعنى التأويل الأدبي كثيراً بأمثال المناقشات الدينية إلا حيث تدعو الضرورة عند تناول آيات العقائد - مثلاً - على أن تناوله إياها بعيد عما نعده في الأبحاث الدينية من الجفاف والصلابة والتأثر بالفلسفة اليونانية»^(١).

وساعد هذا النوع من التأويل على قيام علوم حول القرآن تمثل نوعاً من التذوق للنص الديني، وهذه العلوم - على سبيل المثال لا الحصر - هي:

- علم معرفة إعجاز القرآن: صنف فيه كثيرون منهم: الخطابي، والرماني، والجرجاني وغيرهم.

- علم معرفة أقسام القرآن^(٢): صنف فيه ابن القيم كتاب "البيان".
- علم معرفة أمثال القرآن: صنف فيه أبو الحسن الماوردي «وتأتى أمثال القرآن مشتملة على بيان تفاوت الأجر، وعلى المدح والذم، وعلى الثواب والعقاب».
- علم معرفة الإيجاز والإطناب.

- علم بدائع القرآن، ويشمل أنواع البلاغة التي جاءت بها الآيات^(٣).

ويشير الراغب إلى التأويل الأدبي في معرض كلامه عن التأويل المستكره «وهو ما يستعان فيه باستعارات واشتقاقات بعيدة، كما قيل. في "الهدد" إنه إنسان * موصوف بمجودة البحث والتفسير مما يروح (يختلط) على الأديب الذي لم يتهذب بشرائط الاستعارات والاشتقاقات»^(٤).

ومفهوم قول الراغب، أن التمرس بالدروس الأدبي، وإدراك الأساليب البلاغية، يعين كثيراً على تذوق النص الديني، ويساعد في فهم النص وتأويله بما يوافق مقتضاه. وقد ذكر الجرجاني ما يتعلق بمؤول النص الديني من معرفة الأسلوب ومقاصده وتذوق إيجاءاته ومرامييه، ليتجنب الوقوع في فاسد التأويل أو باطله.

(١) د. السيد أحمد خليل: نشأة التفسير، ص ٦٩.

(٢) جمع قسم بمعنى: الحلف.

(٣) أوردها طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٢/ ٣٦٩، ٥٢٥، ٥٤، ٥٣٨، ٤٥٨، ٤٩٤.

(٤) الراغب الأصفهاني: مقدمة التفسير ص ٤٠٣.

يقول: «لابد لكل كلام تستحسنه» ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل وهو باب من العلم إذا أنت فتحت، اطلعت منه على فرائد جليلة، ومعان شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيمًا، وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما «يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل»^(١).

ومثال ذلك: أن من نظر في قوله تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢).

ثم لم يعلم أن ليس المعنى في "ادعوا" الدعاء (فهو من صيغ الأمر المنصرفة إلى معنى الدعاء). وإنما يعلم أن معناها الذكر بالإسم، وأن في الكلام محذوفًا، والتقدير: قل ادعوه الله أو ادعوه الرحمن أيًا ما تدعوه فله الأسماء الحسنى.

يقول الجرجاني - في هذا المقام - «كان بغرض أن يقع في الشرك من حيث أنه إن أجرى في خاطره أن الكلام على ظاهره خرج ذلك به إلى إثبات مدعوتين - تعالى الله أن يكون له شريك»^(٣).

أما التأويل عند ابن الأثير (وهو من كبار أدباء العرب) كما ساقه في كتابه "المثل السائر" قد فصل فيه القول، ولكنه يذهب في ذلك مذهب علماء الدين، وربما يرجع ذلك إلى ثقافته الدينية الراسخة.

وقد أدخل التأويل مع أقسام المعنى عند قوله «ولا يخلو تأويل المعنى من ثلاثة أقسام»^(٤) ثم يقول بتعريف التأويل، ويفرق بينه وبين التفسير على طريقة المشتغلين بالنص الديني.

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٣، ٣٤.

(٢) آية ١١٠ سورة الإسراء.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٢٧.

(٤) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ١/ ٧٦ تحقيق د. الحوفي، د. طبانة ط. نهضة مصر. القاهرة ١٩٥٩.

ونلاحظ تعرضه على أنه أدق قسم من أقسام المعنى لاتصاله بالمعنى الباطنية ثم يعدد بعض الأمثلة من أدبية ودينية ويطبق عليها التأويل.

وإن كان التأويل الأدبي، لم يخرج في مفهومه عن الإطار العام للتأويل من صرف للفظ عن ظاهره للتعرف على ما وراء هذا الظاهر، إلا أنه في حاجة إلى تذوق، خاصة وأن الأسلوب قد يكون مليئاً بألوان من التشبيه والتمثيل والإشارات، والتلميحات التي هي رموز تحمل وراءها معاني أخرى.

ومن ذلك ما ذكره الجاحظ في مقدمة كتابه الحيوان. عن موقف "هند بنت أسماء ابن خارجة" من الحجاج، حين لحت في كلامها، فعاب ذلك عليها فاحتجت
ست أخيها:

وحديث أذه هو مما ينعت الناعتون يوزن وزنا

منطق صائب وتلحن أحيا فإأحلى الحديث ما كان لحنا

فقال لها: إن أخاك أراد أن المرأة فطنة، فهي تلحن بالكلام إلى غير المعنى في الظاهر لتستر معناه، وتُورى عنه، وتفهمه من أرادت بالتعريض.
كما قال الله تعالى:

﴿وَلَعَرَفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾.

وهكذا نرى كلمة "لحن" قد تدل على الخطأ، وقد تستملح من صغار النساء، وقد تأتي أيضاً دالة على صرف الكلام إلى غير وجهه الظاهر.

الفصل الثانى

أصول التأويل

الأفكار الأساسية:

- حول الأصول العامة للتأويل.
- آراء بعض العلماء فى أصول التأويل.
- أصول تتعلق باللغة.
- أصول تتعلق بالمؤول.
- أنواع التأويل.
- ضرورة التأويل.
- معارضة التأويل.

حول الأصول العامة للتأويل :

هذا التعدد فى صور التأويل التى ذكرناها فى الفصل السابق، ألزم بوصف أصول له اختلفت باختلاف استعماله فى كل بيئة من تلك البيئات.

ومن الدواعى التى أدت إلى وضع مثل هذه الأصول أن ظاهرة التأويل فى الفترة المتأخرة أصبحت بلا ضابط، وهى فى صلبها قائمة على الظن أو غلبته، أو التخمين.

وقد أوجس القوم منها خيفة خصوصاً وأنها تعمل فى مجال النص الدينى، ليس هذا فحسب بل امتدت آثارها إلى البيئات اللغوية، حتى أصبح التمسك بالظاهر (فى بعض الأحيان) مثار قلق واضطراب. وإلى هذا يشير ابن جنى:

«إن هذا موضع قد أتعب كثيراً من الناس واستهواهم ودعاهم من سوء الرأى وفساد الرأى وفساد الاعتقاد، إلى (ما مذلوا به وتتابعوا) قلقوا، وركبوا الأمر على خلاف الناس»، حتى إن أكثر ما ترى من هذه الآراء المختلفة، والأقوال المستثناة إنما دعا إليها القائلين بها تعلقهم بظواهر هذه الأماكن دون أن يبحثوا عن سر معاني ومعاقده أغراضها، (ويسوق مثلاً لذلك) قول سيويه فى بعض الفاظه: حتى الناصبة للفعل، يعنى فى نحو قولنا: اتق الله حتى يدخلك الجنة. فإذا سمع هذا من يضعف نظره اعتدّها فى جملة الحروف الناصبة للفعل وإنما نصب بعدها بأن مضمرة، وإنما جاز أن يتسمّح بذلك من حيث كان الفعل بعدها منصوباً بحرف لا يذكر معها فصارت فى اللفظ كالخلف له والعرض منه وإنما هى فى الحقيقة جارة لا ناصبة»^(١).

ويوضح ابن جنى الآثار الخطيرة فى الدرس اللغوى نتيجة الانصراف إلى الظاهر دون بحث وتأويل، وهذا مدعاة للتقدير والتأويل فى البيئة النحوية. وليس بالأمر السهل تحديد أصول للتأويل وذلك للأسباب الآتية:

(١) أبو الفتح عثمان بن جنى: الخصائص ٦٠ / ٣ تحقيق محمد على النجار ط. دار الكتب. القاهرة ١٩٥٥.

١- أنه ربما تؤثر الاتجاهات فيمن يتناولون وضع أصول لظاهرة التأويل ولم يكن ذلك غريباً على علماء تلك الفترة (من القرن الثالث تقريباً) فلا نستطيع أن نحصل على قواعد وأصول خالصة، كما أن البيئات التي تناولته اختلفت أصوله عندها من بيئة إلى أخرى.

٢- قام الكثيرون منهم بسوق الأمثلة مع الإشارة إلى موضع التأويل من النص وتقرير صحته أو خطئه ولا أكثر من ذلك.

٣- أصبح التأويل يستعمل في مكانه، وفي غير مكانه كوسيلة من وسائل الدفاع لا تحده قاعدة ولا يحكمه منطق. عند الفرق الدينية بخاصة.

فبالنظر إلى خطورة هذه الظاهرة، وما قد تسببه من مغالطات كان من الأفضل أن نحاول إبراز القواعد التي تحكمها، وتصحيح وجهتها. وأقصد بذلك التأويل الصحيح.

فقد مر التأويل منذ ظهوره بمرحلتين:

* مرحلة دار فيها مع التفسير، كشفاً وفهما لمعاني النص الديني.

* والمرحلة الأخيرة تأثر فيها بالاتجاه العقلي، وأصبح مصطلحاً مستقلاً، له أهميته وخطره.

«إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، إن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن طريق أعداء التأويل، فوصلت مشوهة ناقصة. وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل هو خارجي، لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وثنية بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه، ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق»^(١).

(١) د. علي سامي التشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ١٨٠ ط. الإسكندرية ١٩٦٢.

فهناك آراء تعتبر التأويل من مظاهر أعمال الفرق الكلامية، والتي يجمع الباحثون على أنها تأثرت بمؤثرات خارجية، من مذاهب ومعتقدات وديانات غير إسلامية، كانت تتقدم في محاربة الإسلام، ومجادلة أهله، تستعين بذلك على ما ورد منصوص يشعر ظاهرها بالاختلاف. ويتخذونها أداة للطعن، فهؤلاء يعتبرون التأويل العقلي نتيجة لهذه المؤثرات لنشوته بين الفرق، وقد أصبح منهجاً يطبق على كل المشكلات العقلية فانتشر وذاع صيته، وكان أن تحطمت على صخرته وحدة الفكر الإسلامى فأنكروا أن تكون نشأته إسلامية.

ومن الآراء ما يشير إلى أن التأويل نشأ نشأة إسلامية، يرجعون ذلك إلى ما ظهر في التفسير من اتجاهين رئيسيين:

الأول: التقيد بظاهر النص، أو تفسير القرآن بما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وأقول الصحابة والتابعين.

الثاني: الاحتكام إلى العقل إذا ما اشتبه الأمر على المفسر، أو غمض عليه النص، فيستخدم التأويل.

ومن ناحية أخرى ربما يكون سبب ظهور التأويل «مرافراط البعض في الاعتماد على الظاهر، حتى أدخل في التفسير أحاديث لا تصل إلى مرتبة الصحة، واعتمد على مجموعة من الأسراليات، مما جعل المعتزلة يتوجهون إلى التأويل»^(١).

وبهذه الضرورة كان التأويل - في بعض الأحيان - علاجاً لكثير من المواقف.

وهكذا أصبحت ظاهرة التأويل سلاحاً ذا حدين: كان وسيلة لحماية النص الدينى حينما رموه أعداء الدين بالاختلاف والتناقض، كما كان في نفس الوقت وسيلة لتحريف النصوص وتزييفها.

وهذا الصراع يصوره ابن قتية في قوله: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهام

(١) د. عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار من ٨٠ ط. دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٧٨.

كفيلة، برأيصار عالية، وتظهر متحول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعملوا على سبيلهم فأجبت أن أفصح عن كتاب الله وأرعى من وراءه بالمصحيح النيرة، وبالبراهين اليقينة،
برأ كشف للناس ما يلبسونه»^(١).

أما المرحلة الأولى التي أشرقا إليها بيان التحويل يبدأ مع التفسير يتصله ويعلق
أساسا بالذاتة اللغوية، والتحويل بهذا المفهوم لم يشر فيه، ولم يكن يراد به التحولات
عقلية، وإنما هو ظاهرة استوجبتها خصائص اللغة العربية، وما تتميز به من كثرة
الوجوه، وحسن الظلوع «ولا حيلة لأحد في دفعه» (أي التحويل) ما بقيت اللغة»^(٢).

فقد بدأ التحويل مصاحبا للنص اللغوي منذ تروا له الناس بالشرح، ومحاولة
الفهم، وما من منكر بأن اللغة العربية فيها من قنوت الجسالك اللغوي، والتوسع الأسلوب
ما تضمنت به قنوت فهمها، والقرآن يقتدر هذا الإحساس عند أصحاب اللغة، فجاء
مواقفا لأساليبهم إلا أنه بعد مرحلة عالية من مراحل تلك اللغة، يشير إليها الجرحاني
في قوله:

هذه الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حلت في حقاقة حروفها،
وأصنافها أوصافا لم تكن لتكون تلك الأوصاف قبل نزول القرآن»^(٣).

وهو إحساس بالتحول والتطور التي أوجده النص القرآني في حياة تلك
اللغة.

ومع التقدم الزمني، وما حدث من قنوت الإحساس باللغة العربية، وتعدد
الأسس اللغوية، أصبح فهمها، وإدراك مضامينها، والإحساس بمختلف أساليبها ليس
بالأمر السهل، وقد تجلت هذه الحقيقة بصورة أروع حين عرض بعض الباحثين من
العلماء لألفاظ القرآن بالشرح والتفسير (كلمة عيدة في «مجاز القرآن» وابن قتيبة في

^(١) ابن قتيبة: كقول منكر القرآن من ١٧ تحقيق السيد أحمد مكرم ط. المطبوع في القاهرة ١٩٥٤.

^(٢) على النسخة تأليف من قبل اللغة والنحو من ٨٢ طبع في القاهرة ١٩٥٩.

^(٣) عبد القادر الجرحاني: خلال الإحجاز من ٢٩٥ تحقيق السيد أحمد رشيد رضا ط. القاهرة ١٣٧٦ هـ.

"تأويل مشكلة"، وتبين لهم أنه لا يتم فهم ألفاظ القرآن إلا بعد التعرف إلى أساليبه وما يمكن أن ينطوي وراء تعبيراته من المعانى والمقاصد^(١) ومن ثم أصبح لزاماً عند التعرض للتأويل العربى أن تتوفر عند المتعرض ملكة النقد العلمى المتين رامتلاك زمام اللغة وأوجه البيان، فمن المنصوص ما هو فى حاجة إلى تأويل، ومنها مالا يحتاج إلى ذلك ويعتبر تأويله تعسفاً يدفعه هوى أو غرض منهبى.

فالتأويلات المذهبية التى أفسدت التأويل لم يكن مفهوم ظاهرة التأويل عند أصحابها إلا كما قال ابن تيمية «والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره»^(٢) ولا أكثر من ذلك، فالتأويل الفاسد يطلق عليه ابن تيمية التأويل المردود.

آراء بعض العلماء فى أصول الدين:

ولما أنشأ التأويل يتعقد على أيدي الباحثين فى أصول دلالة النص من متكلمين كالمعتزلة، ومشرعين، وفلاسفة. كان التأويل ما بين ترخص، وتشدد. تلعب به الأهواء تارة ويحكمه العقل تارة أخرى.

ومن هنا قام بعض العلماء يضعون له أصولاً، ومعايير، اختلفت تبعاً لمناهجهم فى التفكير، إذ تناولها كل منهم من زاويته الخاصة، وعالجها ما وفق إليه من علاج. وقد تخيرت منهم -على سبيل المثال- من نهج منهجاً لغوياً، أو فلسفياً أو تشريعياً. والهدف هو أن نصل إلى معرفة التأويل الصحيح، وما هى الأصول الواجب اتباعها بصدد.

ومن هؤلاء ابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦هـ) وهو من أعلام عصره فى الحديث، واللغة، والتفسير، تناول كل ما يثير الشبه من مشكل القرآن، ومختلف الحديث، وبيان

(١) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٨٠ ط. الإنجلو. القاهرة ١٩٥٨.

(٢) ابن تيمية: الإكليل ص ٣١.

الفروق بين معانى الألفاظ، والكشف عنها، حتى لا يلتبس الأمر، فتناول الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، وأودع ذلك مؤلفاته العديدة.

فقد راعه ما انتشر من نزعات الشك في نصوص الدين من القرآن والحديث، إذ يقول «تدبرت مقالة أهل الكلام، فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتترون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجداع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل»^(١).

ونعلم أن القرن الثالث (وهو عصر ابن قتيبة) كان يمزج بالحركات الفكرية المختلفة، كحركة الرواة النشطة التي ذاع فيها الحشور، وفشا الكذب في الروايات والأخبار، ولعب الهوى بأغلب الاتجاهات الثقافية.

ونصب ابن قتيبة نفسه مدافعاً، وسلك في هذا الطريق اللغة لعدم رغبته في المنهج الجدلي، إيماناً منه بأن هذا المنهج هو الذي فرق على المسلمين دينهم، وجعلهم أشياء، يقول «لم أعد في أكثر الرد عليهم طريق اللغة فأما الكلام فليس من شأننا»^(٢). ونلاحظ أن ابن قتيبة يقرر طريق اللغة كأصل من أصول التأويل، فالاختكام إلى منطق اللغة، ومعرفة دلالاتها، يقى من الانزلاق في المستكره من التأويلات، والتعريجات البعيدة التي أشاروا إليها، ويحد من إسرافهم، وعشهم بدلالة النص الديني الذي وصلوا به إلى حد الالتواء والألغاز.

وعلى سبيل المثال: يقولون في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِثِّ وَالْإِنسِ﴾^(٣) دفعنا وألقينا، واحتج من احتج منهم، فمن أتى بقول الشاعر المثقب العبدى حكاية عن ناقته:

^(١) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ١٥ ط. كردستان العلمية. ط القاهرة ١٣٦٢.

^(٢) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٢ تحقيق محمد زاهد. ط السعادة. القاهرة

١٣٤٩هـ

^(٣) آية ١٧٩ سورة الأعراف.

تقول إذا ذرات لها وضيئي^(٥) أهذا دينه أبداً ودينى

وهو احتجاج باطل، وجهل باللغة وتصحيف، فمن المفروض أن يكون لفظ (ذرات) بالدال لا بالذال. أى (درأت) حتى توافق سياق الكلام فى البيت فهى بمعنى (دفع)، يقول صاحب القاموس "دراه دفعه". أمّا (ذراً) فمعناها (خلق)^(١).

ويسترسل ابن قتيبة فى تحقيق لغوى رامياً إلى تحديد دلالة الكلمة فى النص القرآنى. إذ يقول: وأحسبهم سمعوا بقول العرب: أذرتة الدابة عن ظهرها أى ألقته، فتوهموا أن (ذراناً) من هذه المادة، فلو كانت من هذه المادة ل قيل: ولقد أذرنا لجهنم، وإن كانوا سمعوا قول الله تعالى ﴿فَأَصْبَحَ حُشِيماً تَذُرُّهُ الرِّيحُ﴾ أى تنسفه وتلقيه، هموا منه أيضاً، ولو أريد ذلك لكان (ولقد ذرينا لجهنم).

ولا يجوز أن يكون ذراناً فى هذا الموضع إلا خلقنا. كما قال تعالى ﴿ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ وقال ﴿تَذُرُّوكُمْ فِيهِ﴾ أى يخلقكم فى الرحم، ومنه قيل: ذرية الرجل لولده، وإنما هو خلق الله^(٢).

ومما يوضح أيضاً الاتجاه المذهبى فى الحكم على الدلالة، ومحاولة تبرير ذلك من الناحية اللغوية ما أورده ابن قتيبة فى مثال آخر: وقالوا فى قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٣) أى منتظرة، ويحتجون على ذلك بقول العرب: نظرتك وانتظرتك بمعنى واحد. ومنه قوله تعالى ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾^(٤) أى انتظرونا.

^(٥) الراضين: بطن منسوج بعضه على بعض يشد به الرجل على البحر، والمراد أن الراضين سريع الحركة موصوف بالخفة وقلة الثبات كالخزام إذا كان رخواً.

^(١) فسرهما القرطبى بمعنى: خلق. تفسير القرطبى ٤ / ٢٧٦٠. أوردها القاموس المحيط: خلق القاموس مادة (ذراً).

^(٢) ابن قتيبة: الاختلاف فى اللفظ ص ١٦، ١٧ بتصرف.

^(٣) آية ٢٣ سورة القيامة.

^(٤) آية ١٣ سورة الحديد.

وابن قتيبة لا ينكر أن تكون "نظرت" بمعنى انتظرت وأن "الناظر" قد يكون بمعنى "المنتظر" إلا أنه يقال: أنا لك ناظر. أى "منتظر"، أما أنا إليك ناظر، فالمراد نظر العين. والله تعالى لم يقل (لربها ناظرة)، ولكن قال ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، فأولوها كما يريدون^(١).

والبواضح أن في هذه الآية تأولين، يتصلان بالناحية اللغوية، إلا أن أحدهما تأويل معتزلى، وهو أن "ناظرة" بمعنى "منتظرة" لأن المعتزلة ينكرون النظر بالرؤية العينية، لما يقتضيه مذهبهم من تنزيه مطلق. وربما تحمل المعتزلة المعنى هنا على المجاز تمثيلاً مع اعتقادهم، فهم لهم باع طويل في اللغة، ومقدرة فائقة في توجيه الدلالة تبعاً لمذهبهم.

أما التأويل الثانى، فقد يكون مرافقاً لعقيدة السلف، وأهل الظاهر، فى إنكارهم الرؤية بالعين، ولكن السلف لا يتطرقون إلى الكلام عن كيفيتها، أما أهل الظاهر فيشبهون. فالمقصود بأهل الظاهر^(٢) هنا المشبهة.

وعلى هذا يمكننا أن نستخلص الأصول التى يدير عليها ابن قتيبة تأويلاته:
أولاً: معرفة اللغة معرفة دقيقة، والخبرة بأحوال ألفاظها من بنية واشتقاق.
ثانياً: عدم إخضاع الدلالة اللفظية إلى مساندة مذهب معين. وإن كان هو نفسه أميل إلى عقيدة السلف.

ومن العلماء أيضاً من اتجه هذه الاتجاه اللغوى، ألا وهو "الشريف المرتضى" (المتوفى ٤٣٦ هـ)^(٣). من علماء التفسير، واللغة، والحديث، والأدب. ولكنه معتزلى المذهب، يسوق تأويلاته فى الآيات القرآنية والحديث والأخبار على أساس لغوى مع

^(١) ابن قتيبة: الاختلاف فى اللفظ. ص ٣٣ (بتصرف).

^(٢) الظاهر عند السلف: هو الظاهر الذى يرضونه، وما لا يودى مطلقاً إلى التشبيه. أما الظاهر عند غيرهم فيصل إلى حد التشبيه والتجسيم.

^(٣) الشريف أبو القاسم على بن الطاهر أبى أحمد الحسين: أمالى السيد المرتضى ٤٦ / ٣ وما بعدها. تحقيق السيد محمد النعمانى. ط. الخانجي. القاهرة ١٩٠٧.

استفاضة فى البحث واستشهاد بالعديد من الأدلة، ويتبع إلى حد ما منهج المعتزلة فى إخضاع البحث للغوى لتعاليمهم، وإن كان لا يظهر ذلك بوضوح إلا أنه يبدى مهارة لغوية، ونفاذاً فى تطبيق هذا المنهج.

وعلى سبيل المثال -نورد تأويله لقول الله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١)

فيشير إلى أن الوجه ينقسم فى اللغة إلى أقسام:

الأول: الوجه المعروف من كل حيوان.

الثانى: الوجه: أول الشيء وصدره.

الثالث: الوجه: القصد. يقول الفرزدق :

وأسلمت وجهى حين شدت ركائبى إلى آل مروان بنى الكارم

رابعاً: الوجه: الذهاب، والجهة، والناحية. يقول الشاعر:

أى الوجوه انتجعت قلبت لهم لأى وجه إلا إلى الحكم

خامساً: الوجه: الذات. قال تعالى:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢).

وكيف يسوغ للمشبهة أن يحملوا هذه الآية على الظاهر، ويقولون فى معناها

أو ليس ذلك يوجب أن الله تعالى يفنى، ويبقى وجهه، وهذا كفر وجهل.

ففى قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوْجِهِ اللَّهِ﴾^(٣).

محمول على أن هذه الأفعال مفعولة له. ومقصود بها ثوابه تعالى. وهكذا

يكون لفظ "وجهه" فى الآية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أى ثوابه.

(١) آية ٨٨ سورة القصص.

(٢) الأيتان ٢٦، ٢٧ سورة الرحمن.

(٣) آية ٩ سورة الإنسان.

ونستخلص من ذلك أيضاً اتجاهًا إلى الأخذ باللغة كأصل يُعتمد عليه في التأويل. وإن كان المرتضى يشبه ابن قتيبة في ذلك إلا أنه يكثر من السياقات والاستشهادات كدليل على صحة ما يقول، خاصة إن كان أمام لفظ مشترك (كلفظ النوحه كما رأينا).

يرد الشريف جميع الاحتمالات الدلالية للفظ ويتخير منها ما يوافق العقل ويرافق اتجاهه.

أما الراغب الأصفهاني (المتوفى ٥٠٢هـ)، وهو من علماء اللغة والتفسير، فقد أصل للتأويل الصحيح.

فإذا ورد في التأويل أمر عقلى طلب الأدلة العقلية، وإن ورد أمر شرعية فزع في كشفه إلى آية محكمة، أو سنة مبيّنة.

وربما يذهب الراغب إلى بيان مبدأ التخصص عند النظر في التأويل. وهو اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد الفيلسوف حينما يحدد جمهور التأويل.

ثم يذكر "الراغب" بعد ذلك، أسباب الاضطراب في التأويل، ويرجعها إلى قصر النظر في الناحية اللغوية.

فهو يقيم وزنًا لمفهوم اللفظ في الأسلوب إلى جانب الدليل العقلى، فلا ينظر إلى اللفظ وحده، أو إلى الدليل وحده بل إليهما معًا، وهو يدرك أن اللغة في مفرداتها رموز لا تتحقق الإفادة منها إلا من خلال النظم وسياقه.

كما أنه يتهم من لا يدرك العربية إدراكًا واعيًا بقصر النظر.

ومن تعرض لأصول التأويل كذلك "البطليرسى" الأندلسى (المتوفى ٥٢١هـ) وهو نحوى، إمام في علوم اللغة والأدب.

تكلم عن المراضع اللغوية التى ينشأ حولها الخلاف إذا لم تعرف معرفة دقيقة، فهو لم يتبع منهج سابقه في بيان الفرق الكلامية، أو حصر اتجاهاتها في تناول النص وتأويله. وإنما اتبع طريقًا جديدة، فهو يظهر مواضع الخطأ التى قد تسبب الوقوع فى التأويلات الفاسدة.

وعن طريق معرفة تلك المواضع معرفة دقيقة، يمكن أن نميز الصحيح من
الفساد في التأويل، وبذا نتعرف إلى أصول التأويل الصحيح. ويشير إلى ذلك في قوله
«ولا غرضي أن أحصر أصناف المذاهب والآراء، وأناقض ذوى البدع المضللة
والأهواء، لأن هذا الفن من العلم قد سبق إليه، ونُبّه في مواضع كثيرة عليه، وإنما
غرضي أن أثبه على المواضع التي منها نشأ الخلاف بين العلماء، حتى تباينوا في
المذاهب والآراء»^(١).

ثم يتناول بعد ذلك الشبهات ويُبين تأويلها الصحيح.
فمن ذلك: الاشتراك العارض في اللفظة المفردة، من المواضع التي تكون محلاً
للخلاف فيحذر منها.

وعلى سبيل المثال: يقول:
«ومن هذا النوع قول أبي بكر رضي الله عنه "طوبى لمن مات في النأنة".
فإنه يحتمل أنه يريد أول الإسلام عند قوة البصائر، وقيل وقوع الخلاف. ويحتمل أنه
يريد به آخر الإسلام إذا ضعفت البصائر وكثرت البدع، واشتد الخلاف.
ويدل على صحة المعنيين جميعاً قوله صلى الله عليه وسلم: إن الإسلام بدأ
غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء.. (ويقصد بالغرباء الذين يحبون ما أماته الناس من
السنة) والنأنة عند العرب: الضعف»^(٢)

قال امرؤ القيس في ذلك:

لعمرك ما سعد بخلة آثم ولا نأنة يوم الحفاظ ولا حصر
وتأوله "أبر عبيد" على أنه أراد به أول الإسلام، وليس في لفظ الحديث
الشريف ما يقتضي ذلك. على أن بعض البرواة يشير إلى أن الحديث قد روى في
النأنة الأولى، فإن صح هذا؛ فالقول ما قاله أبر عبيد^(٣).

(١) أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي: الإنصاف. (للقلمة) ص ١٠ تحقيق أحمد عمر الهمصاني

ط. للموسوعات. القاهرة ١٩٩١.

(٢) النأنة: ضعف الرأي. القاموس المحيط "فصل النون باب الحمرة".

(٣) البطليوسي: الإنصاف ص ١٨.

وتلك اللفظة التي ساقها هي من الألفاظ التي تحمل معنيين متضادين. أما الألفاظ المشتركة التي تحمل معان غير متضادة فيسوق لها مثلاً، إذ يقول «ومن هذا النوع قوله صلى الله عليه وسلم: أسرعكن لحاقاً بى أطولكن يداً. قاله لنسائه فحسبته من الطول الذى هو ضد القصر، فظنت سودة (إحدى زوجات الرسول) أنها المرادة، فلما ماتت زينب وقبلها، علمن حينئذ إنما أراد الطول الذى هو الفضل والكرم، وكانت زينب أكثرهن صدقة»^(١) ويوافق هذا كلام العرب فهم يقولون «فلان أطول يداً» فى حالة الكرم.

وقد نجد بعض الفرق فى هذا المشترك اللفظى ستاراً يظهر من وراءه الدلالة اللفظية التى تناسبهم.

«ومن هذا النوع قول على بن أبى طالب رضى الله عنه: أيها الناس تزعمون أنى قتلت عثمان ألا وإن الله قتله وأنا معه. أراد على رضى الله عنه أن الله قتله وسيقتلنى معه. فعطف "أنا" على الهاء من "قتله" وجعل الهاء فى "معه" عائدة على عثمان رضى الله عنه.

وتأوله الخوارج على أنه عطف "أنا" على الضمير الفاعل فى "قتله"، أو على موضع المنصوب إن (وهو لفظ الجلالة)^(٢).

ومعروف أن الخوارج تحمل البغض والكراهية لعلى، فإذا سبحت لهم فرصة للطعن فيه، لم يتوانوا، وتأويلهم هنا يوجهون فيه الدلالة اللفظية بما يفيد مشاركة على فى قتل عثمان.

وهذا الخبر لو تناوله جماعة من الشيعة لتأولوه على العكس من ذلك، ومن هنا يتضح لنل إلى أى مدى كانت الاتجاهات المذهبية تلعب بالدلالة اللفظية، للتوافق مع اتجاهاتها.

(١) البطليوسى: الإنصاف ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

ثم يذكر البطليوسى الحقيقة والمجاز، وضرورة التعرف إلى مواضعها، فكثيراً ما ينشأ غلط التأولين من تلك الجهة.

ومما غلطت فيه المجسمة تأويلهم قول الله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

فتوهموا أن ربهم نور "بمعنى الضوء". وإنما المعنى هادى أهل السموات والأرض^(١).

وذلك موجود فى اللسان العربى فالعرب تسمى كل ما هدى نوراً، ولو نظرت هذه الفرقة بطرق محقق لعلمت أن ذلك تكلف فى التأويل.

ثم يتكلم بعد ذلك عن أنواع المجاز، إحساساً منه بأن هذا الطريق محفوف بمخاطر التأويلات الفاسدة إذا لم ينل قسطاً وافياً من التحقق، ثم يعود فيذكر بعض المسائل اللغوية التى ينشأ عنها الوقوع فى الغلط من العموم والخصوص، والإفراد والتركيب. ومن هنا يمكننا أن نحدد مواضع الخطأ اللغوى، لتجنبها إذا أردنا الحصول على تأويل صحيح.

ومن البيئة الفلسفية تخيرت عالين هما: الغزالى، وابن رشد، فكلاهما كان فقيهاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد بدأت نزعتهما الفلسفية من خلال العمل التشريعى، وتظهر عندهما الموازنة بين الآراء بالنقل والنظر، ولذت اهتماماً بوضع قوانين للتأويل إحساساً منهما بالتضادم الظاهرى بين المنقول والمعقول.

فوضع الغزالى رسالة أطلق عليها قانون التأويل^(٢)، وقد تناول فيها اتجاهات الفرق التى تخاصته وعملت فى ميدانه، ما بين ممسك بالنقل ومتطرف فيه، وبين متجه إلى النقل مغال فيه، ومتوسط جامع بينهما.

وقد قسم الغزالى هذه الاتجاهات الثلاث إلى خمس فرق:

(١) الغزالى: قانون التأويل ص ٩ وما بعدها تحقيق محمد زاهد ط. القاهرة ١٣٥٩ هـ (بتصرف).

(٢) المرجع السابق والصفحة (بتصرف).

١- فريق التزم بالظاهر، وهؤلاء هم القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، وصدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً.

وإذا تعرضوا لشيء من التناقض في ظاهر المنقول وأحسوا بأنه لابد من التأويل امتنعوا.

وهذا فريق قصد السلامة، وبعد عن خطر التأويل والبحث.

٢- فريق التزم بالمعقول ولم يكثر بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم حملوا الشيء على خلاف ما هو عليه، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه هذا الحمل. وهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا.

٣- من جعل المعقول أصلاً، وضعفت عنايتهم بالمنقول فما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأكروه، وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شق عليهم تأويله جحدوه، ولم يقبلوه حذراً من الإبعاد في التأويل.

وقد يكون في هذا الاتجاه خطره في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

وهؤلاء لقلة عنايتهم بالمنقول لم يجتمع عندهم الكثير من الظواهر اللغوية المتعارضة فلم يقعوا في غمرة الإشكال بداية.

٤- فريق جعل المنقول هو الأصل، ولم يفرصوا في المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، فلم يدركوا المحالات العقلية، لأن هذه المحالات لا تدرك إلا بدقيق النظر.

وقد اجتمع لدى هؤلاء الكثير من الظواهر اللغوية المتعارضة فوقعوا في غمرة الإشكال ولما قلّ حوضهم في المعقولات لم يكثر عندهم المحالات، فكفروا مونة عظيمة في أكثر التأويلات.

٥- الاتجاه المتوسط الذي يجمع بين البحث عن المعقول والمنقول، ويجعل كلا منهما أصلاً مهماً، وهو اتجاه ينكر تعارض العقل والشرع، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع. والغزالي يشير إلى أن هؤلاء هم الفرقة الحققة.

وهكذا يحدد الغزالي اتجاهات التأويل مبيناً فيها المحق وغير المحق، كما يقرر أصولاً إذا تخطى عنها فريق من تلك الفرق وقع فى الخطأ، ثم ينتهى إلى أن الاتجاه المتوسط فى التأويل هو أصل من أصوله البعيدة عن الشطط والمحفوظة من الزيف.

وكذلك تعرض ابن رشد^(١) (٥٩٥هـ) لوضع أصول للتأويل، فعند انتصافه للفلسفة، والوقوف أمام آراء الغزالي حين شنَّ حرباً على الفلاسفة، راح يوفق بينهما وبين الدين، واضعاً قواعده يحفظ بها سلامة الدين ببيان ما يؤول من النصوص الشرعية، ومتى يكون التأويل؟ ولمن يكون؟ ولمن يصرح به؟

ثم بدأ يتحدث عن ضرورة البرهان، فإذا أدّى البرهان إلى شيء من المعرفة فلا يخلو أن يكون قد سكت الشرع عنها، أو عُرف بها.

فإن كان مما سكت عنها فلا تعارض (وهو هنا يظهر الاقتناع ببرهان العقل)، أما إذا نطقت الشريعة بهذا الشيء، فلا يخلو أن يكون ظاهر النطق موافقاً لما أدّى إليه البرهان أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا تأويل، وإن كان مخالفاً طلب التأويل.

وابن رشد يقر بالعقل الموصول إلى البرهان (وتصريحه بالبرهان إنما يشير به إلى عقلية خاصة فهو لا يوافق على التصريح بالتأويل للعامة) فأصحاب البرهان يعرفون كيف يتناولونه ومتى يستعملونه.

ثم يبين متى يجب ومتى يمتنع، وهو يدير القول فى التأويل على أسس لغوية إذ يشترط صحة معرفة المجاز بإدراك العادات اللغوية فى اللسان العربى، وذلك فى رأيه هو قانون التأويل العربى، كما أنه يشير التأويل المتفق مع الشرع والمؤيد بالبرهان.

وهو بذلك يحدد المنهج المتبع فى التصديق بالنصوص الشرعية.

وخلاصة القول فيما ساقه الفلاسفة من قوانين وأصول للتأويل، يمكننا أن نوضح تلك الأصول فيما يلى:

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٤٣ تحقيق محمد عمار ط. دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ (بتصرف).

أولاً: بيان الاتجاهات التي يسلكها متناولو النصوص في حصر يمكن معه توضيح الاستعمال الصحيح لظاهرة التأويل، والاستعمال الباطن أو غير المعقول.

ثانياً: معرفة وجوه وأساليب اللغة العربية وخاصة طرق المجاز.

ثالثاً: موافقة النقل للعقل، أو الشرع للبرهان. فقد يتحتم التأويل عندنا بنسب ظاهر الألفاظ باختلاف مع العقل.

رابعاً: تحديد الطبقات التي تتناول العمل التأويلي، وتحديد الطبقات التي تتلقى التأويل بمعنى ألا يتناوله، وألاً يذاع لغير أهله.

وفي البيئة الأصولية يظهر نوع آخر من أصول التأويل، يتضح فيه مدى الدقة في النظر إلى ظهور المعنى في اللفظ، أو خفائه، فالظاهر عندهم يقبل التأويل، أما النص فلا يقبل التأويل لإحكام الدلالة فيه ووضوحها. يقول الغزالي «قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل»^(١). والمحمل هو ما يحمل أكثر من معنى يكون أدعى إلى الردد فيمتنع التأويل، إذ يتولى الشارع بيانه. كما نلاحظ أيضاً عند الأصوليين موازنة دقيقة بين التأويل والدليل تؤدي إلى القول بقرب التأويل أو بعده.

يقول الآمدي عند ذكر شروط التأويل:

«أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل بأن يكون... ظاهراً فيما صرف عنه، محتملاً لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره. وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً (أي أن الدليل أقل قوة من اللفظ) لا يكون صارفاً أو معمولاً به اتفاقاً. وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة: فيتردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلاً. وعلى حسب قوة الظهور (في الدليل) وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل»^(٢).

(١) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٤٩.

(٢) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٩٩.

ومن أهم أصول التأويل التي تنادى بها البيئة الأصلية: الدليل، فالدليل القوى هو المبرر للتأويل، أما الدليل الضعيف أو المتوسط فقد يبعد التأويل، أو يحدث فيه ترددًا، وقد لا يجعله مقبولاً.

ويحدد الأصوليون كذلك ما يكون محلاً للتأويل، وما لا يصح التعرض لتأويله ومع هذا التشدد في تلك البيئة التشريعية نجد عندهم كثرة في التأويل، وربما يرجع ذلك إلى قُربه من الرأى، والرأى هو مدار العمل التشريعى.

وتتعرض بعد ذلك لرأى ابن تيمية في أصول التأويل، فهو من علماء الفقه والتفسير، وغيرهما من علوم الدين، وصاحب منهج سلفى، كما أنه إلى جانب هذا يخدم الاتجاه العقلى ولا ينكر تدخله.

دافع عن النص القرآنى وما اعتراه من تأويلات ضالة ساقطها الفرق الكلامية: وله في هذا المجال مؤلفات عديدة، يدافع فيها عن الكتاب والسنة ليقضى بذلك على ما انتشر من بدع وخرافات بعدت كل البعد عن العقيدة الإسلامية. ولشد ما أثاره تأويلات الفرق التي أخطأت في الفهم، وأسأت في التقدير.

يقوم ابن تيمية بتصنيف الطوائف المذهبية التي تناولت التأويل، مبيناً منهج كل طائفة، مفنداً اتجاهاتها الباطلة.

ثم يبين هذه الاتجاهات بالنظر إلى تعاملها مع المعنى واللفظ، وأن من صرف عنايته إلى المعنى أتى بما لا يتجمله اللفظ من دلالات، ومن صرف عنايته إلى اللفظ قد يؤدي به إلى دلالة لا توافق سياق الكلام. وقد خطأ ابن تيمية كليهما، خاصة وأن يقصد إلى ألفاظ النص الدينى من قرآن وحديث^(١). وبينه كذلك إلى خطر التأويلات في إشارته إلى أن التفسير كشف وبيان للمعنى، أما التأويل فهو أن تذهب إلى أبعد من المفهوم، وتلك هى النقطة الخطيرة فيه، فإما أن تزيد المسألة وضوحاً وبياناً، وإما أن تذهب بعيداً عن المقصود وتنبو عن الحق.

(١) ابن تيمية: مقامة في أصول التفسير ص ٢٠ وما بعدها (بتصرف).

وبهذا فابن تيمية يوضح منهجاً، ويقرر أصولاً للتأويل لا تخرج كثيراً عما
أثاره سابقوه، إلا أن نزعتة التشريعية، وعمله في مجال الفقه جعله يؤكد توفر الدليل
في التأويل، ولا يقصره على العقل فقط - كما هو غالب عند الفلاسفة - فمن الأدلة
ما هو سمعي، وهذا ما تعتمد عليه البيئة التشريعية إلى حد كبير.

ويمكننا أن نستخلص مما أثاره ابن تيمية أصولاً لظاهرة التأويل تتمثل في:

أولاً: ضرورة وجود الدليل لترجيح المعنى المؤول إليه.

ثانياً: أن يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي صُرف إليه.

ثالثاً: عدم الانحياز إلى جانب اللفظ، أو إلى جانب المعنى، وإنما توسط مناسب
ومعقول.

أما في بيئة المتكلمين فلم أر عندهم أصولاً عامة، فالتأويل تحكمه أصول
خاصة بهم، يذهبون بالدلالة إلى ما يوافقهم، وما من موجهٍ إلا العقيدة المذهبية.
ولذا نجد تأويلاتهم تختلف من فرقة إلى أخرى.

الأصول التي تتعلق باللغة :

في ضوء هذه الآراء التي قالها العلماء على اختلاف مشاربهم من لغويين،
وفلاسفة ومشرّعين، وما يمكن أن نشير إليه من الأصول اللغوية للتأويل، يمكننا أن
نقول: إن الناحية اللغوية على قدر كبير من الأهمية في العمل التأويلي، فاللغة العربية
حافلة بالألفاظ والأساليب التي تأتي إلى غير ما ينبىء ظاهرها.
ويحتاج هذا إلى دقة بالغة في اللغة، فكثيراً ما ينشأ غلط التأويلين حين
يتباعدون عن هذه الدقة، وتكثر خلافاتهم، ويتعدون كل البعد عن هدف النص
ومقصده.

ومن الأصول اللغوية التي يجب مراعاتها:

أولاً: النظر إلى المعنى الكلي، وليس إلى اللفظة المفردة، فقد يغير الأسلوب من مدلول
اللفظ. وعلى سبيل المثال: "فإن كلمة" ريشة في قولنا: «يعيش من كدّ

ريشته» تختلف عن معناها فى قولنا: "اجتثت له ريشة" ويفهم دون تردد أن الكلام فى الجملة الأولى عن أحد الكتاب، وفى الثانية عن أحد الطيور^(١).

ومن المعانى الكلية كذلك الأسباب المكملة، ففى الآية الكريمة:

﴿سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾، ثم قال تعالى فى آية أخرى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾.

فبالنظر إلى كل آية على حدة قد لا يوصلنا إلى معرفة تحريم الخمر، ولكن بالنظر إلى الآيتين معاً، يتحقق تحريم الخمر من القياس: كل إثم حرام، والخمر إثم، فإن الخمر حرام^(٢).

فقد يغيب عن المؤول القول بهذا التأويل، أو هذا الاستنباط إذ لم ينظر نظرة كلية فيما يتعلق بموضوع بحثه.

وكذلك التأويل الصحيح يتطلب التعرف على الشيء المطلوب تأويله فى جملة ما ورد عنه، خصوصاً التأويل فى العمل التشريعى - كما رأينا فى المثال، فالمسألة تتعلق بتقرير حكم شرعى، فلا مناص إذن من البحث الدقيق، والإحاطة الشاملة بكل ظروف النص المراد استنباط الحكم منه.

ثانياً: الحذر من الألفاظ المشتركة، فهى تحمل تأويلات كثيرة، وسبق أن أوردنا لذلك أمثلة^(٣).

وهذا يتطلب معرفة دقيقة للاستعمالات اللغوية.

ثالثاً: ضرورة التمرس باتجاهات الفرق الكلامية، فقد كان التأويل من أهم مظاهرهم. واتجاهاتهم الخاصة تؤثر فى سير الدلالة اللفظية، فتصرفها عن القصد.

رابعاً: إدراك الحقيقة والمجاز إدراكاً واعياً، فذاك يعصم كثيراً من الوقوع فى تأويلات باطلة.

(١) جوزيف فنلريس: اللغة ص ٢٢٨، تعريب د. الدواخلى، د. القصاص، ط. القاهرة ١٩٥٠.

(٢) أورده البلطيرسى: الإنصاف ص ٦٩.

(٣) انظر ص ٩٦.

فالمجاز يعمل على اتساع الدلالة، وكثرة التفنن في الأساليب، مما يحوج دائماً إلى معرفة ألوانه المختلفة.

ويقول ابن قتيبة «وقدّمت -أبواب المجاز، إذ كان أكثر غلط المتأولين من جهته»^(١).

خامساً: لا يستخدم التأويل فيما ظهر معناه، ووضع القصد منه، ففي قول الله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾^(٢)

.. يظهر المعنى واضحاً، وكتب التفسير -غير المتحيزة إلى أى مذهب متطرف- لا تشير إلى أكثر من ذلك.

وقد أولها الشيعة على أنها "عائشة" وذلك لبغضهم إياها. (ويمكن أن ينصرف هذا المثال كدليل على ما ذكرناه من ضرورة التمرس بالتجاهات الفرق).

سادساً: عدم الالتزام بظاهر اللفظ فقط، أو الالتزام بالمعنى فقط. فقد يترتب على ذلك خطورة بالغة في التأويل، وصلت عند بعض الفرق إلى القول بالتجسيم وعند البعض الآخر القول بالحلول. ولا بد من النظر إلى اللفظ والدلالة معاً. ولا تأويل إلا حيث يلزم التأويل.

ما يتعلق بالمؤول :

إن العرب لا تستوى في المعرفة -وهذا شأن كل المجتمعات- فقد جاء في القرآن من الغريب والمتشابه، والذي يدق فيه الفهم، وكلها أشكال لغوية يصعب إدراكها فقد كان العرب يقولون: «يا رسول الله إنك تأتينا بالكلام من كلام العرب ما لا نعرفه ونحن العرب حقاً»^(٣).

فالحاجة إذن ملحّة في توضيح النصوص، وبيان مراميها، ويشير السيوطي إلى «أن الشروح لازمة لأمر ثلاثة: أحدها -كمال فضيلة المصنّف فإنه لقوته العلمية

^(١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٧٥ تحقيق السيد أحمد صقر ط. القاهرة ١٩٥٤.

^(٢) آية ٦٧ سورة البقرة.

^(٣) ابن قتيبة: المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ص ٨ ط. السعادة. القاهرة ١٣٤٩هـ.

يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز، وربما يتعسر فهم مراده، فقصد بالشرح ظهور تلك المعانى الخفية: ثانيها -إغفاله بعض ثمرات المسألة، أو شروط لها، اعتماداً على وضوحها- فيحتاج الشارح لبيان المخدوف ومراتبه. ثالثها -احتمال اللفظ لمعان كما فى الجاز والاشتراك، ودلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف وترجيحه»^(١).

فهو يوضح مهمة الشارح فى ضرورة معرفته دقيق اللفظ والمعنى، وقيامه بتفصيل ما قد يأتى مجملاً، إلى جانب معرفته الواغية بطرق التعبير. أما مهمة الشارح إذا تعلق بكتاب الله أصبحت مهمة صعبة، إذ المتصدى لتأويل النصوص الدينية لا يواجه أمراً سهلاً، وإنما عمل شاق لا بد أن تتعدد فيه أسلحته، حتى يكون أهلاً فى موقفه أمام النص الدينى.

يقول الزركشى «كتاب الله بحره عميق وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر فى العلوم، وعامل الله بتقواه فى السر والعلانية، فالعبارات للعموم وهى للسمع والإشارات للخصوص وهى للعقل. ولا مطمع فى الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر»^(٢).

ومن هنا كذلك تظهر المهمة الصعبة التى يواجهها من يقوم بتأويل النص الدينى، إذ لا بد أن يحفل بالظاهر والباطن معاً.

ويلزم أن يكون عارفاً بالعلوم العربية، وألاً يتأثر فى عمله بالتوازع والهوى. لأن تأثره بذلك قد لا يطمئن إلى ما يأتى به من شروح وتأويلات، فإنه إن كان متميماً -مثلاً- إلى فرقة من الغلاة الذين لحدوا، وأساعوا إلى النص الدينى، فهؤلاء يقضنون الفتنة، ويذهبون بكلام الله كل مذهب.

والمؤول يخاطب العقل أكثر من مخاطبته السمع إذ يقولون: المفسر ناقل،

^(١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن ١٧٤/٢ ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥١.

^(٢) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ١٦٧/٢. تحقيق: محمد أبو الفضل

ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥٧.

والمؤول مستنبط، ويتطلب هذا العمل توفر مهارات خاصة، إذ هو مطالب -فوق ذلك- بالتوفيق بينهما.

ولذا تظهر أهمية المؤول للنص الدينى، وخطورة موقفه، وخصوصاً بعد أن تبلورت ظاهرة التأويل فى أذهان المسلمين، واحتلت مكانتها فى حياتهم الفكرية. يقوم المؤول ببيان الدلالة المقصود من وراء النص سالكاً طريقاً وعراً ليس بالسهل الممهد، فهو يتناول اللفظ يمرّ به فى مرحلتين دلالتين، قام الجرجاني بتوضيحهما فى معرض كلامه من الاستعارات والكنائيات، قائلاً «إن المفسر له دالتان دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذى دل اللفظ عليه على معنى لفظ آخر»^(١).

ويمثل للمفسر «هو كثير رماد القدر» ويقصد بها «هو كثير القرى» بمعنى "كريم". فمعنى اللفظ فى الأولى غير معنى اللفظ فى الثانية.

وإذا كان الجرجاني يشير إلى دلالات تتخذ معارض فى الكناية وما شابهها من أنواع البيان، فإنه يتضح من خلال تلك الإشارة صعوبة صنيع المؤول، فذلك هى طبيعة عمله فى البحث عن الدلالات اللفظية، ولا سيما ارتباطها بالدين يضاف عليها رهبة وحرصاً شديدين.

فهو مطالب باستقصاء النظر، وتتبع الشواهد والأدلة، والعلم بكل ظروف النص وملايساته، إلى جانب المعرفة اللغوية الواسعة التى أشرنا إليها.

ويُرجع الشافعى -فى رسالته- أسباب الاضطراب فى فهم النص وتأويله، إلى انصراف الدارسين عن منطق اللغة، منبهاً المتصدين للتأويل ضرورة دراسة لغة النص، وطاقاته وخصائصه وأسلوبه فى الأداء، والحكم على صنيع المؤول يعتمد -إلى حد كبير- على مقدار حسّه باللغة، وبصره بها، والإدراك النافذ لطبيعتها.

ويختلف حجم تلك المعرفة اللغوية عندما يتناولون الأصريون عن الشروط الراجب توافرها فى المجتهد -وهو الذى يقوم عمله أساساً على التأويل- فيشترطون

(١) الإمام عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٤١ تحقيق السيد محمد رشيد رضا. ط. للدار القاهرة

من العلوم العربية ما يحتاج إليه، إذ لا حاجة -مثلاً- لعلوم الشعر من غروض وقافية، مما لا يدخل في نطاق الدلالة. ومأثور عن الأصوليين قولتهم في هذه المجال «ليس على المجتهد أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه» وإنما يكفي أن يحصل ما يحتاجه في معرفة الكتاب والسنة.

يقول الغزالي «معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال»^(١).

ويرجع هذا إلى أن العمل التشريعي يتطلب من المؤول أو المجتهد العلم بمقاصد الشرع إلى جانب المعرفة اللغوية.

ولذا فهم يفرقون بين طبيعة العمل الاجتهادي: منه ما يتعلق باستنباط المصالح والمفاسد مجرداً عن الدلالة النصية، فلا تلزم له معرفة واسعة في العلوم العربية، وإنما يكفي بمعرفة مقتضيات الألفاظ الواردة في الشرع. «فالاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها. فلا يلزم في ذلك العلم (الواسع بالعربية). وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع»^(٢).

وقد يحتاج المؤول في البيئات الكلامية إلى نوع من الاحتراف اللغوي أكثر مما تشرطه البيئة التشريعية.

فقد رأينا أصحاب الاعتزال (مثلاً) ينهجون في اللغة منهجاً حوارياً، إلى جانب مقدرة فائقة بتوجيه الألفاظ والدلالات تظهر عند مؤوليه، كما أنهم يضمنون معارف أخرى: نحوية، وإخبارية وأدبية يستشهدون بها عند الحاجة. ولم لا. والكلام صنعتهما!

(١) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥١.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ٤/ ١٧٠. تحقيق محمد عبد الله دراز ط. المكتبة التجارية. القاهرة.

وعملهم يقتصر على الجدل والحوار، ومحاولة تبرير المواقف عن طريق الكلمة. ويتقسم المؤولون إلى أصناف عديدة يوضحها "ابن القيم" في قوله «والتأولون أصناف عديدة بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفررها، وأعظمهم ترغلاً في التأويل الباطل من فسد فصده وفهمه»^(١).

ويعيننا هذا القول على تحديد بواعث التأويل عند المؤولين، وصورهم. فالباعث على التأويل إما أن يكون حاجة إلى الاستفادة من النص الديني، وارتفاعاً بكل طاقاته، أو أن يكون هدفاً إلى التوفيق فيما يظهر من تناقض بين النص، وبين أهدافها ومقاصدها. وهذا أمر محمود لا غبار عليه.

أما إن كان الباعث مساندة مذهب خاص، يدعو المؤول بالإتيان بمفاهيم دون أكثر مما يعنيه النص، فإن مثل هذه التأويلات غير مقبولة، إذ المناط عنده في هذه الحالة هو بيان صحة الاتجاه المذهب مبيّناً أن هذه هي حقيقة الدين وأصوله. ولكن هيهات أن يقبل منه هذا التأويل.

وقد أشار "ابن القيم" إلى مثل هذه الحالة في قوله «إذا سئل المفتي عن تفسير آية من كتاب الله، أو سنة رسوله. فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نخلته وهواه. ومن فعل ذلك استبعد من الإفتاء، والحجر عليه»^(٢).

وهذا الصنف الذي أشرنا إليه، تدفع به إلى التأويل بواعث خارجية. أما الصنف الثاني، فإما أن يكبر به قصور فهمه على الطريق، وإما أن تهديه وفرة فهمه إلى محجة الصواب، أو تذهب به إلى الشطط.

فقصور فهم المؤول يضعف من تصوره لما يريد أن يخبر به، وبالتالي تصبح عبارته عن هذا المراد قاصرة.

^(١) ابن القيم (٧٥١هـ): أعلام الموقعين ٤/ ٢١٧ ط. للنهضة. القاهرة.

^(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين ٤/ ٢١٢.

وكما هو معروف - في ميدان النص الديني - أن القصور لا يأتي من النص، ولكنه يأتي من قبل المتناول له.

ويتضح هذا الموقف في المثال الذي أتى به السيوطي:

«وقد رأيت بعضهم يفسر قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدُّونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

يفسرون ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾: إنها ملازمة قول الله (أى اتركهم بعد أن تذكر الله) ولم يدر هؤلاء أن هذه الجملة حذف فيها الخبر، والتقدير قل الله أنزله»^(١).

وهكذا يؤدي قصور فهم المؤول إلى القول بغير ما يقصد إليه النص القرآني. كما أن وفرة الفهم عند المؤول إذا لم تهده إلى الصواب، فقد تجعله يأتي بما لا يتحملة النص، وما لم تعهده العرب، ومالا تقره الشرائع. «فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسوله أن يتكلف فيها فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتداء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدثه»^(٢).

فغلاة الشيعة، والمتصرفة حملت النصوص فوق مقدرتها وقالت بظرية الحلول، مما لم يكن معهوداً لدى العرب. وربما كان ذلك نتيجة اتصال وتوسع في ثقافات أخرى.

ومما يتعلق بالمؤول كذلك، ضرورة نصبه الدليل، تبريراً لوجه نظره، وتأكيداً لما ذهب إليه.

إذ يقول ابن تيمية: «والتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذي ادّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر»^(٣).

^(١) السيوطي: الإتيان ٢ / ١٧٦.

^(٢) الشاطبي: الموافقات ٢ / ٨٥.

^(٣) ابن تيمية: الإكليل في التشابه والتأويل ص ٢٣.

فهر في حاجة إلى تبرير احتمال اللفظ للمعنى الذى ادّعاه، ودليل صرفه له عن معناه الظاهر.

بقى لنا كلمة أخيرة فى حق المؤول تتعلق بحريته فى الاختيار. فعمل المؤول يستمد أصوله من طبيعة الفكر، وأن الفكر لديه حرية لا يمكن تقييدها، ولكن تحوطها مجموعة من التحفظات.

فالمؤول ملتزم بواقع الحياة -مثلاً- فى المجال التشريعى، كما أنه ملتزم بسياقات النصوص وملابساتها فى المجال التفسيرى. إلى جانب التزامه بمكونات شخصيته، وبما تميّزت به من فطر.

يقول الآمدى عن المجتهد «فالمتبع فى ذلك إنما هو نظر المجتهدين فى كل مسألة، فعليه اتباع ما أوجبه ظنه»^(١)، وهذا بيان لنوع الحرية الممنوحة للمؤول.

أنواع التأويل :

تكلمنا عن أصول ظاهرة التأويل: ما يتعلق منها باللغة، وما يتعلق بالمؤول. والتعرض لأصول الشيء أولاً من شأنه أن يكشف المقبول منه وغير المقبول. وعلى هذا الهدى نوضح فيما يلى أنواع التأويل من صحيح وفاسد. ترتبط ظاهرة التأويل - كما رأينا - بكثير من الميادين الفكرية ولكننا نجدها بالميدان الدينى أكثر ارتباطاً، كما أنها تأثرت بالمنهج التفكيرى عند كل بيئة، وقد قام بعض علماء تلك البيئات على اختلاف مشاربهم ببيان أنواع التأويل، وسنعرض هنا جانباً من تلك التقسيمات عند المشتغلين بالنص الدينى بخاصة، فهو عندهم أظهر وباهتمامهم أخص. يتناول الراغب^(٢) التأويل تنازلاً عاماً بألوانه المختلفة ويقسمه إلى قسمين: مستكره ومنقاد.

والتأويل المستكره أربعة أنواع:

(١) الآمدى: الأحكام فى أصول الأحكام ٢ / ٢٠٧.

(٢) الراغب الأصفهاني: مقدمة التفسير ص ٤٠٣.

الأول: لفظ عام يخص في بعض ما يدخل تحته، نحو قول الله تعالى ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، فيخصصه البعض لعلي بن أبي طالب (وعمر تأويل شيعي). يقول القرطبي «صالح المؤمنين على رضي الله عنه على رأى، وقيل: خيار المؤمنين، وقيل: الأنبياء.. وقال السدّي: هم أصحاب محمد»^(٢)، فمن ذهب إلى إطلاقه على أنه اسم جنس، فهذا مقبول، أما التخصيص فهو غير مقبول.

والواضح أنه تأويل مذهبي غير صحيح (وذلك في حالة التخصيص)، وهذا النوع من التأويل مردود على أصحابه «والتأويل المخالف للآية، والشرع محذور، لأنه تأويل الجاهلين.

مثل تأويل الروافض (وهي من فرق الشيعة) قول الله تعالى: ﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْقِيَانِ﴾: أنهما علي، وفاطمة، ﴿مَخْرُجُ مِثْمَا اللَّوْلُؤِ وَالْمَرْجَانِ﴾: يعني الحسن والحسين»^(٣).

وهكذا فإن أصحاب الاتجاهات المذهبية يلون ذراع النص - كما يقال - فيأتون به على غير مقصده.

الثاني: التلقيق بين قولين، ويظهر ذلك عند من زعم أن الحيوانات كلها مكلفة، مستنداً إلى نوع من تأويل التوفيق، أو تأويل التلقيق (إذا صح هذا التعبير هنا) بين قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٤)، وبين قوله جل شأنه في موضع آخر ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أَمْثَالِكُمْ﴾^(٥).

^(١) آية ٤ من سورة التحريم.

^(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ١٠ / ٦٦٦٨.

^(٣) محمد عبده: تفسير للنار ٣ / ٢١٣.

^(٤) الآية ٢٤ من سورة فاطر.

^(٥) الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

فتأولوا قوله ﴿أَمْ أَمْثَلُكُمْ﴾ أنهم مكلفون كما نحن مكلفون. ويشير القرطبي أن المقصود بها كونها مخلوقة. وقول سفيان: «إنه تشبيه واقع في الوجود. وهذا وجه حسن»^(١).

الثالث: ما استعين فيه بخبر مزور أو كالمزور، كالتأويل قول الله تعالى ﴿كَشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٢). قال بعضهم إنه عَنَى الجارحة، مستدلين بأحاديث مرضوعة.

ولكن المعنى: تكشف الشدة أو القيامة عن ساقها^(٣). وهذا مما يوافق اللسان العربي، إذ يقال: شمرت الحرب عن ساقها. ويقول الشاعر:

فتى الحرب إن عضت به الحرب عضها وإن شمرت عن ساقها الحرب شمر

الرابع: ما يستعان فيه باستعارات واشتقاقات بعيدة «كما قال بعض الباطنية في لفظ "البقرة": إنه إنسان يتقَرُّ عن أسرار العلوم»^(٤). ثم يحدّد "الراغب" الميادين التي تتعامل مع هذه الأنواع من التأويل:

فالنوع الأول: يكثر رواجه في البيئة الفقهية لشدة اهتمامهم بمسائل العموم والخصوص، وقد يغيب ذلك على من لم يقو في معرفة العام والخاص. أما النوع الثاني: فقد يروج (يختلط) على المتكلم الذي لم يقو في معرفة مقتضيات النظم.

والنوع الثالث: يلام فيه المحدث الذي تغيب عنه شرائط قبول الأخبار، فيقبل خبراً مزوراً يفسد التأويل.

^(١) القرطبي: تفسير القرطبي ٤/ ٢٤١٧.

^(٢) الآية ٤٢ من سورة القلم.

^(٣) القرطبي: تفسير القرطبي ١٠/ ٦٧٢٧.

^(٤) الزركشي: البرهان ٢/ ١٧٩. تعليق المؤلف - كلمة (يقره) تعنى في اللغة: شقه ووسعه، وتعتبر استعارة لبعيدة أن أطلقت على البحر في العلم.

أما النوع الرابع: وهو المتصل بالاستعارات والاشتقاقات، فمتوقف على حصافة الأديب، الذى تمرّس بأنواع البلاغة.

وهذا التقسيم يدعونا إلى القول بضرورة توفر تلك المعارف - من فقهية، وكلامية، وأدبية، وعلوم الحديث عند المؤول.

ومما يلحق بالتأويل غير المقبول التصدى لألفاظ العبادات والأخبار الاعتقادية، كالقيامة والبعث وما إلى ذلك، مما لا نقف على حقيقته وزمنه فيزولها، إذ المستوى الفكرى للعقل البشرى محدود، لا يتسع لأكثر من طاقته.

ومن ألفاظ القرآن أيضًا ما أمرنا بأن نتلوها تلاوة، وبها تتعبد دون محاولة تأويلها أو القول برأى الهوى. كما فى قول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ من الآية الكريمة ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١). والخطاب موجه لبنى إسرائيل: أن ادخلوا القرية واطلبوا أن تحط عنكم أوزاركم. أى أنهم أمروا بالتفوه بهذه اللفظة (كما أشارت كتب التفسير)، وطلب تأويلها تزيد لا طائل وراءه. أما التأويل المنقاد فيمكن إلحاقه بحالات ثلاث:

الأولى: ورود لفظ مشترك خلال النص، نحو قول الله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فيؤول البصر بالعين، أو بالقلب. وهذا خلاف لا تشوبه البشاعة التى لمسناها فى التأويل المستكرة.

الثانى: قد يرد التأويل لأمر راجع إلى النظم، كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفورٌ رحيمٌ^(٢).

(١) الآية ١٦١ من سورة الأعراف.

(٢) الآية ٤، ٥ من سورة النور.

ف عند الشافعى وأصحابه يرجع الاستثناء على الجملى كلها، مالم يكن هناك دليل على إخراج بعضها.

ويذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة، مستندين فى ذلك إلى القاعدة الأصولية التى تقرر عدم قبول شهادة الفاسق إلا بعد التوبة، وأن الاستثناء لا يعود على الجلد باعتباره عقوبة جسدية لا تسقط بالتوبة.

وتأويل الاستثناء هنا مهما اختلفت حول الآراء تأويل مقبول.

الثالث: غموض فى المعنى، ووجاهه فى اللفظ، كما فى قول الله تعالى:

﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١)، فقد كثرت المسائل والآراء والخلافات وجاءت كتب التفسير بما ليس بالقليل، حول ما إذا كانت تطلق المرأة بمضى المدة، أو إنشاء تطليق جديد بعدها، فالآية قبلها ﴿الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاعُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ والآية تحتل الكثير من وجوه التأويلات.

ونجد فى البيئـة الأصولية تقسيمًا آخر لأنواع التأويل، تتعلق هذه الأنواع إلى حد كبير بالدليل فهو قوام العمل الأصولى.

فساقوا لنا أنواعًا من التأويل معيارها الدليل «فالتأويل منه قريب إلى الفهم فيزجج المرجوح (وهو المعنى المحتمل) بمزجج ما وهو القرينة، ومنه بعيد عن الفهم، فلا يصار إليه إلا بإعـث قـوى. والشافعية ثلثوا القسمة، وقالوا التأويل قريب، وبعيد، ومتعذر»^(٢).

فالتأويل القريب إلى الفهم لا يشترط معه دليل قوى، ويكتفى بدليل قريب يسانده.

(١) الآية ٢٢٧ سورة البقرة.

(٢) محمد بن نظام الدين الأنصارى: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور الملحق بكتاب المستصفا للغزالي: ٢/ ٢٢ ط. القاهرة ١٣٢٤هـ.

أما التأويل البعيد فلا بد من دليل قوى يبعث فيه الصحة ويبرر قبوله. وإلى هذا التقسيم ذهب "الغزالي" أيضاً.

أما التأويل المتعذر وهو النوع الثالث لهذه القسمة والذي أشار إليه الشافعية، فظاهر أنه مرفوض بما تدل عليه تسميته. إذ لا يوجد له دليل، وإن وجد فهو دليل ضعيف لا يستند إليه.

ومن أمثلة ذلك ما ساقه الآمدي من جملة التأويلات البعيدة:
ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «في أربعين شاة شاة»^(١) (من أن المراد به مقدار الشاة، ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك الحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة، بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء، وسد خللاتهم مما يجوز دفع القيمة، وفي ذلك رفع للحكم: وهو وجوب الشاة، بما استنبط من العلة، وهي دفع حاجات الفقراء. واستنباط العلة من الحكم إذا كانت موجهة لرفعه كانت باطلة)^(٢).

ويشير صاحب فواتح الرحموت إلى أن المعنى هنا مستنبط للمناط وليس تأويلاً، فأبو حنيفة هنا يقين ولا يؤول^(٣).

وبخلاصة القول: إن هذه التقسيمات منها ما فرضه الأسلوب كما عند "الراغب" ومنها ما فرضه الدليل كما عند الأصوليين.

ضرورة التأويل :

الضرورة التي نشير إليها هنا هي ضرورة التأويل كظاهرة لغوية في الأسلوب العربي، أما ما لحق تلك الظاهرة من اتجاهات مذهبية جعلت منها أداة جدل وشفقة وتزييف لمقتضيات النص الديني، فهذا ما لا ندعو إلى ضرورته.

(١) سبق الإتيان بهذا المثال: انظر ص ٨٢ عند الكلام عن أصول التأويل، وتناوله هنا من جهة أخرى.

(٢) انظر الآمدي في الأحكام ٢ / ٢٠١.

(٣) انظر محمد بن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت ٢ / ٢٢.

وفي الشرعيات قد لا يعتمد على اللغة في الاحتجاج بها، فربما يحمل اللفظ دلالة لغوية صحيحة، ولكنها لا توافق العقل في تقرير مبدأ شرعى أو حكم دينى. وهنا يصبح التأويل ضرورة أيضاً، فيتحمص صرف اللفظ عن دلالاته اللغوية الظاهرة إلى ما يوافق العقل، وهو اتجاه نادى به الفلاسفة كذلك.

وإلى جانب ذلك أصبح التأويل لازماً من لوازم البيئات المختلفة من تفسيرية وشرعية، وفلسفية، ونحوية، وأدبية.

نبعث ظاهرة التأويل من طبيعة اللسان العربى، فقد كان العرب «تقيم سبب الشئ مقام الشئ»، وتسميه باسمه، والقرآن نزل بمذاهب العرب، وأن العرب سموا المطر سماء لأنه من السماء، ولأن السماء سبب المطر»^(١).

كما تأتى الأساليب العربية أحياناً يقصد بها غير ظاهرها «فمن سنن العرب مخالفة ظاهر اللفظ معناه، كقولهم فى المدح: قاتله الله ما أشعره، فهم يقولون ذلك ولا يريدون وقوعه»^(٢).

فتنوع طريق الكلام، وتعدد وجوه التصرف فى اللغة، إذ يكفهم فى التفاهم الإشارة والرمز، وكثيراً ما حملوا أساليب الإيجاز، وأكثرها منه.

ومهمة التأويل أن يبين عن القصد من وراء الإشارات والرموز، ويكشف المحجب عن الكلمات، فهو ضرورة لا غنى عنها. «وإن من حق هذه اللغة أن يصح فيها الاحتمال ويسوغ التأويل»^(٣).

يقول الجرجاني: «وأعلم أنه إذا كان بيننا فى الشئ أنه لا يحتمل إلا الوجه الذى عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج فى العلم - بأن ذلك حقه وأنه الصواب -

^(١) أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازى (٢٢٢هـ): كتاب الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية ١/ ١٣٢. تحقيق: الممدانى ط. دار الكتاب. القاهرة ١٩٥٧.

^(٢) أحمد بن فارس: الصحاح فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها ص ١٦٩. ط. للكنية السلفية. القاهرة ١٩١٠.

^(٣) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ٢/ ٧٦.

إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية، ويجب الفضل، إذا احتل في ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجهها آخر»^(١).

فمزية الكلام تأتي من ناحية احتماله لمعان غير ظاهرة، فهذا أدعى إلى الروية والتأني في الفهم مما يثير في قارئ النص ملكة التأمل في المعنى واستقصاء جزئياته، والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من مقاصد.

والتأويل يقرم بالبحث عن قصد الخطاب، ريثم إلى جانب ذلك روضة فكرية يجول فيها العقل باحثاً متأملاً.

والنص الدينى فى شكله اللغوى يحاكى هذا الأسلوب العربى، ومن ثم أصبحت ظاهرة التأويل، ضرورة فى تعاملها مع هذا النص للوصول إلى طبيعته، وتحديد مقتضياته، والوقوف على مدى ملائمته للحياة.

واللغة فى ظاهرها فقط لا تصل إلى هذا المستوى، وإن كانت فى أى وضع من أوضاعها الشكلية سواء أكان من ناحية صورية اللفظ أم صرفيته، أم نحوه، أم معناه المعجمى، وهنا يتحتم البحث وراء المعانى المستترة فى ظلال الكلمات.

فالأوضاع الشكلية فقط «لا تعطينا إلا معنى المقال أو المعنى الحرفى كما يسميه النقاد، أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون»^(٢).

فالتأويل يعمل على إيضاح المعنى وبيان مراميه، كما يعمل على اتساع مفاهيم النص ويضيف إليه من المعانى ما يمكن أن يحتملها على هدى من منطق اللغة وطرقها فى الاستدلال.

«ومن أحاط بظاهر التفسير - وهو معنى الألفاظ فى اللغة - لم يكف ذلك فى فهم حقائق المعانى. ومثاله قوله تعالى:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٢٢١.

(٢) د. تمام حسان: اللغة العربية - معناها ومبناها ص ٢٣٧ ط. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة ١٩٧٣.

فظاهر تفسيره واضح، وحقيقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمى، ونفى له، وهما متضادان فى الظاهر ما لم يفهم أنه رَمَى من وجه، ولم يرمِ من وجه، ومن الوجه الذى لم يرمِ الله عز وجل»^(١).

فما تناقض ظاهره وصعب فهمه تنازله التأويل بالبيان، وتحديد المقصد. وظاهرة التأويل لم تكن دخيلة على اللغة العربية وإنما هى ظاهرة فرضتها طبيعة اللغة منذ أن نزل القرآن، وإن كان لها جذور فيما قبل ذلك^(٢).

يقول صاحب تفسير المنار «إن اليهود كانوا عند بعثة المسيح متمسكين بظواهر ألفاظ الكتاب، وخاضعين لأفهام الكتبة، وأوهامهم، حتى أرهقهم ذلك عسراً، وتركهم يثنون من الظلم، وأثقال التكاليف، فرفع المسيح ذلك عنهم بإرجاعهم إلى مقاصد الدين»^(٣).

فالتأويل ضرورة لغوية، لازمة فى الكتب الإلهية بخاصة، فهى تحمل للناس سلوكهم فى الحياة، وظاهر ألفاظها لا يفى بأغراضها المقصودة.

ويذكر القرطبي: ^(٤) «روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث عائشة قالت: قال رسول الله «من حوسب يوم القيامة عُدب» قال: فقلت يا رسول الله أليس قد قال الله تعالى:

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ يَمِينَهُ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾، فقال: ليس ذاك الحساب، وإنما هو العرض».

فقد أول الرسول عليه الصلاة والسلام لفظ "الحساب" فى الآية الكريمة على أنه "العرض".

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ٢/ ١٥٣.

(٢) أورد الغزالي فى رسالته "الرد الجميل" تحقيق عبد العزيز عبد الحق حلمى. ط. مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٤. القاهرة ص ١٦٥. أورد بعضاً من التأويلات فى الإنجيل.

(٣) تفسير المنار ٣/ ٢٥١.

(٤) أورد القرطبي فى تفسيره ١٠/ ٧٠٦٣ (والحديث أخرجه البخارى ومسلم والترمذى).

ويذكر المفسرون أنه حساب لا مناقشة فيه، وأن المعنى السابق إلى الفهم من كلمة "الحساب" هو المناقشة أو المزاخنة، وتقدير الحسنات، والسيئات.
إلا أن التأويل هنا أوضح الدلالة المقصودة، والتي تتفق مع ما يقتضيه سياق الآية.

يبحث التأويل عن حقيقة الفكر، وليست اللغة في أصل نشأتها إلا تعبيراً عن هذا الفكر. «واعلم أن اللغة في التعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده»^(١) والإرادة لا تتضح إلا عن طريق اللغة، إما في كلمات يظهر فيها المقصود لأول وهلة، وإما في كلمات لا يتوصل إليه إلا بعد بحث وروية.

ومن هنا أصبحت اللغة قادرة كذلك على إخفاء الفكر. فهي في أول أمرها تستعمل لإظهاره، وفي مرحلتها الناضجة تستعمل للإلغاز والتعمية، إذ ما أراد المتحدث ذلك، فقد يلمع ولا يصرح، فيصبح الخطاب في حاجة إلى نظر فاحص متأن، يتوقف فهمه إلى حد كبير على السامع.

ويشير إلى هذا الخفاء في اللغة أحد علماء الغرب بما ترجمته «أن اللغة قادرة على أن تخفي حقيقة الفكر وراء ألفاظها، كما تخفي الملابس جسد الإنسان وراء أشكالها»^(٢).

وكما رأينا، يعتبر التأويل عاملاً من عوامل إزالة الخفاء، أو المقاصد المستترة وراء الألفاظ.

ومن هذا المنطلق كان التأويل يعمل في مختلف المعارف، الدينية منها، وغير الدينية. فقد «تكلم العرب» في دقائق الفقه، وغوامض أبواب الموارث، وغيرها من علم الشريعة، وتأويل الوحي بما دُونَ وحفظ حتى الآن»^(٣).

(١) ابن خلدون: المقدمة ٤٨٤.

(٢) Mary Douglas: Rules and Meaning London 1973.

(٣) ابن فارس: الصحاح ص ٤٤.

ففى مجال التشريع كانت الحاجة ماسة إلى استعمال ظاهرة التأويل، إذ يعتمد الفقه على التأويل اعتماداً كبيراً خاصة بعد إعمال الرأى، وبعد جمع النصوص واستقراءها، لأن الدلالات الشرعية تحتاج إلى عمق نظر، وإجالة فكر. والتأويل يعين على استنباط الأحكام من النص الدينى بما يلائم بين الناس وبين ما تعارفوا عليه.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى مرونة اللغة العربية، وحسن طواعيتها، مما يساعد التأويل على سهولة التصرف فى وجوه الدلالة اللفظية. فإن تأويل النص الدينى لازم لمن يتصدى للعمل الفقهى «فأما كتاب الله سبحانه وتعالى، فإن سبيل الفقيه أن يعرف تأويله، ووجوه الخطاب فيه»^(١) وبذا يتحقق التأويل فى مجال التشريع الإسلامى أهم مبدأ ينادى به أصحاب القانون الوضعى فى الوقت الحاضر، ألا وهو العناية الكاملة بروح القانون، لا نص القانون. ويصل التأويل إلى روح التشريع الإسلامى مبنيًا فيه القصد والهدف من خلال النصوص حتى يحقق المصلحة، وينشر العدل.

وفى البيئة الفلسفية أصبح التأويل ضروريًا عندما أحس الفلاسفة بضرورة التوفيق بين العقل والشرع.

يقول الغزالى «إذا قيل لك "إن الأعمال توزن" علمت أن الأعمال عرض لا يوزن فلا بد من تأويل»^(٢).

وهكذا كل ما أدى إليه العقل لا يمكن أن يخالف ما أتى به الشرع. والفلاسفة يقولون بأن البرهان حق، والشرع حق، والحق لا يضاد الحق. وإذا ظهر هناك تعارض، أو اختلاف بين البرهان والشرع لزم تأويل النص الدينى بما يتفق وما جاء فى اللغة، كصرف اللفظ - مثلاً - من الحقيقة إلى المجاز، أو من العموم إلى الخصوص.

(١) أبو محمد إسماعيل بن أحمد الخوارزمى: مفاتيح العلوم ص ٦ ط. الشرق القاهرة.

(٢) الغزالى: قانون التأويل ص ١٠.

أما دور التأويل فى البيئة النحوية فقد كان ضرورياً كذلك، إذ عالج الكثير من المشكلات النحوية.

فقد لجأ إليه النحاة لتبرير ما يقابلهم من تعارض بين القاعدة وظاهر النص، فتحمل الظواهر اللغوية على غير ظاهرها للتوفيق بين منطق اللغة، ومنطق النحر. ومثال ذلك: ما قاله النحويون فى أساليب البذل:

«إن الكلام فيها على نية تكرار العامل، ورتبوا على ذلك مسائل، وفرعوا فروعا».

ففى قوله تعالى:

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * فِرْعَوْنُ وَثَمُودُ﴾.

يجعلون التقدير «هل أتاك حديث فرعون وثمود». فمن أين جاءهم هذا؟ جاءهم من معنى البذل وعمله فى الأسلوب، فقد لاحظوا أن البذل ينزل دائماً من المبدل منه منزلة البيان، والتحديد أى أنه أوضح منه وأخص. وإذن يكون البذل هو فى الواقع المقصود بالحكم الذى يتضمنه العامل المذكور، أما المبدل منه فلا يعدو أن يكون كالتوطئة له والتمهيد، وإذن يكون العامل المذكور قبل المبدل منه ملحوظاً فى المعنى والتأويل قبل البذل»^(١).

ويشبه التأويل - إلى حد كبير - موضوعات علوم البيان من مجاز وكنية واستعارة، وتلك الأنواع البلاغية تُفسر إلا عن طريق صرف الألفاظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها، وهذا هو التأويل بعينه.

وليست البيئة الأدبية بأقل حاجة من غيرها إلى ضرورة استخدام التأويل فى أنواع المجاز، وإن تم هذا من الناحية الشكلية، إلا أن الكتابة - مثلاً - لا يتوصل إلى معرفة المقصود من ورائها إلا باستخدام التأويل.

^(١) على النجدي ناصف: من قضايا اللغة والنحر ص ٨٩ ظ. القاهرة.

فَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(١)

تنهج كتب البيان في توضيح المقصود من هذه الآية منهجاً تأويلياً، عند القول بأنه «لم يطلق لهم الكفر، ولم يجيبهم إياه، فهذا وإن كان ظاهره التفويض إليهم فإن باطنه التهديد والوعيد لهم»، ويدل على ذلك قوله، بعقب هذا: «إنا اعتدنا للظالمين ناراً»^(٢).

وهكذا تؤدي ظاهرة التأويل دوراً لغوياً بالغ الأهمية، فبالإضافة إلى جانب ضرورتها فيما أوردناه، فإنها تقوم كذلك بالتوفيق بين المتعارض من النصوص التي يؤدي تعارضها أحياناً إلى اضطراب في الفهم عند من وقف بظاهر النص، ولم يلجأ إلى التأويل.

ومن أمثلة هذا التوفيق: «لا يجوز تعارض أى القرآن والآثار، وما يوجب العقل. فلذلك لم يكن قوله تعالى:

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ معارضاً لقوله ﴿وَمَخْلُوقُونَ لِإِفْكَارٍ﴾، وقوله ﴿وَإِذَا تَخَلَّقَ مِنْ

الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾.

لقيام الدليل العقلي أنه لا خالق غير الله، فيؤول ﴿وَمَخْلُوقُونَ لِإِفْكَارٍ﴾ أى

تكذبون. ﴿وَإِذَا تَخَلَّقَ مِنْ الطِّينِ﴾ أى تصور^(٣)، وهذا موافق أيضاً لسياق النص، ومقبول عقلاً ولغة وشرعاً.

معارضة التأويل:

ورغم ما أشرنا إليه من ضرورة التأويل، فإنه لم يسلم من المعارضة، التي

(١) الآية ٢٩ من سورة الكهف.

(٢) أبو الحسن إسحاق بن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان ص ٩٢. تحقيق د. حنفى محمد شرف ط. الشباب.

القاهرة ١٩٦٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٧.

وصلت به إلى حد الإنكار، خاصة عندما اتجه اتجاهًا مذهبيًا منكرًا، جعله جناية على وحدة الفكر الإسلامى.

«قال بعض أهل العلم كيف لا يُخشى الكذب على الله ورسوله من يحمل كلامه على التأويلات المستنكرة والمجازات المستكرهة التى هى بالألغاز والأحاجى أولى منها بالبيان والهدية»^(١).

فقد كان التأويل عند بعض الفرق الكلامية يساق خاضعًا لآراء المذهبية، ويُقدّم على المضامين الصحيحة للنصوص الدينية أحيانًا، وما من شك في أن النصوص الدينية لم تكن إلاّ توجيهًا للحياة الإنسانية، وهداية وإصلاحًا لخير البشرية جمعاء، فلا بد من مراعاة نص الدين إلى مقصده الحق.

ويا ليت هؤلاء المتأولين المحرفين يعلمون أى شر جاءت به تأويلاتهم الفاسدة التى بدلت كلام الله وغيرته، فكثرت النزاع، وعملت الفرق المذهبية على نصرة آرائها ورسوخ معتقداتها، ودار الملوك والأمراء (إبان الدولة العباسية) هذا المدار، يشجعون ويناصرون، ثم يناهضون ويحاسبون.

وحمدًا لله أن كان هذا النزاع بعد أن دون التشريع واستقرت المذاهب وقد حماه الله من عبث العابثين وفساد آراء المتأولين.

على أثر ذلك قام المعارضون لم يثهم عن قولة الحق وعيد، وكان قيامهم فى وجه من زيف العقيدة الإسلامية، وحاول هدم الدين، عن طريق استعمال المستكره من التأويلات هذا هو الاتجاه الذى انبرى العلماء لمحاربته، ولكن التأويل الصحيح الناهج على هدى اللغة، ومنطق العقل، وموافقة الشرع، لا معارضة فيه.

وتصدى كذلك أصحاب الظاهر للتأويل، وأصحاب الظاهر هنا، أقصد بهم أصحاب المذهب الظاهرى.

ويجدر بنا أولاً أن نتكلم عن مفهوم الظاهر كاتجاه من الاتجاهات، خوفاً عن اختلاط اتجاه أهل السنة بظاهر المشبهة.

^(١) ابن القيم: أعلام الموقعين ٤/ ٢١٥.

فالذى يتمسك به أهل السنة هو المعنى العام المتكامل الدالّ عليه النص طبقاً لمعايير اللغة، إلى جانب الالتزام بالأصوب الأولى من كتاب وسنة، والعمل بما يقضى به ظاهرها، فهو الحقيقة، وهو أساس الدين. بعيداً عن التأويلات الفاسدة.

وقد دعاهم إلى هذا اعتقادهم بعمومية التعاليم الدينية، وأن النص الدينى مشوق إلى الناس كافة، ولم يأت من أجل خاصة تقوم عن طريق التأويل بفهم بواطن الألفاظ لتصل إلى التعاليم الدينية، يحكم فى ذلك هوى أو اتجاه مذهبى.

أما الظاهر عند الفرق المشبهة فهو التمسك بالمعنى الظاهر للنص، دون مراعاة لما جاء به الأسلوب العربى فى مجال التشبيه، والجاز، وغيره، ودون إدخال العقل، ومراعاة التشريع الإسلامى، وتعاليم الدين، وقد توصلوا بهذا الاتجاه الأعمى إلى تشبيه الخالق بالحوادث (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً).

ومن الأمثلة التى توضح ذلك ما قاله ابن تيمية:

من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله، وقبل يمينه» حيث ظنوا أن هذا، وأمثاله محتاج إلى التأويل (لشبهتهم فى التجسيم)، وهذا غلط منهم.

لو كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبى صلى الله عليه وسلم، فإن هذا اللفظ صريح فى أن الحجر الأسود ليس هو من صفات الله إذ قال: «هو يمين الله فى الأرض» فتقييده بالأرض يدل على أنه ليس هو يده على الإطلاق فلا يكون اليد الحقيقية.

وقوله: «فمن صافحه» صريح فى أن مصافحة ومقبلة ليس مصافحاً لله، ولا مقبلاً ليمينه، لأن المشبه ليس هو المشبه به، وقد أتى بقوله فكأنما «وهى صريحة فى التشبيه، وإذا كان اللفظ صريحاً فى أنه جعله بمنزلة اليمين لا أنه نفس اليمين، كان من اعتقد أن ظاهره أنه حقيقة اليمين: قائلاً للكذب المين»^(١).

^(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٤/ ١٣٦. تحقيق السيد محمد رشيد رضا ط. القاهرة ١٣٤٩ هـ.

فالسلفيون يفهمون معانى الآيات المتشابهة، وألفاظ الصفات ويطلقونها على الله تعالى مع إثبات حقائقها من غير تأويل لها، وصرف عن الظاهر، ويفرضون علمها إلى الله تعالى.

ويقول الفخر الرازى: «وحيث لم يُنقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها عُلِمَ أن الخوض فيها غير جائز»^(١).

فالسلف، ومن دار معهم ينهجون منهجاً ظاهرياً بعيداً عن منزلقات التأويل ويؤمنون باللفظ باعتباره وحياً من عند الله (والمقصود اللفظ القرآنى باعتباره قطعى الثبوت، يفرضون إليه - تعالى - معناه خاصة فيما يتعلق بألفاظ العقيدة والصفات. وظل أصحاب المذهب الظاهرى يعارضون الاتجاهات التأويلية معارضة شديدة، وذلك لما رأوه من مفسد التأويل وقتنه.

أما "التأويل اللغوى" الملازم للأسلوب العربى، هو نوع من التأويل الصحيح لا تشوبه شوائب العناصر المذهبية المتطرفة، ولم يتمكن أصحاب المذهب الظاهرى من إنكاره لأنه - كما قلنا - فرضته طبيعة اللغة.

والدليل على ذلك أنهم لم ينكروا ما جاء عن الرسول وصحابته وتابعيه من تأويلات وقد رأينا جانباً من تلك التأويلات فى مواضع متفرقة من البحث. كما أنهم كانوا يشاركون فى هذا النوع من التأويل إذا لزم الأمر، ووافق المقام والمقال، وكان التأويل متصلاً بلفظ ينزّه الله عن الحوادث.

وقد رد أحمد بن حنبل نفسه على الجهمية^(٢) بطريق التأويل، وذلك عن آيات المعية عند قول الله تعالى لموسى ﴿إِنِّى مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾^(٣)، يقول ابن حنبل: (أى) فى الدفع عنكما. وقال تعالى:

^(١) فخر الدين الرازى: أساس التقديس ص ٢٢٦ ط. كردستان العلمية.

^(٢) جماعة تشبه المعتزلة فى التنزيه المطلق للزوى إلى نفى الصفات عن الله - من أتباع الجهم بن صفوان.

^(٣) الآية ٤٦ من سورة طه..

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾^(١).

قول ابن حنبل: فى النصر لكم على عدوكم. وقال تعالى:

﴿وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُمْ﴾^(٢)

ويقول ابن حنبل: (أى) بعلمه فيهم^(٣).

والواضح أن ابن حنبل أول الألفاظ التى لو التزم بظاهرها لأدت إلى المكانية والحركة.

وقد قام الكثير من العلماء بعده بالتصدي للتأويلات الفاسدة التى كانت تصل إلى حد الكفر أحياناً، وكانت قد وجدت فى متشابه القرآن مجالاً رحباً. فردوا تلك التأويلات على أصحابها بتحديد مواطن الشبه، وتوضيحه، ومنهج من سلك ذلك هو المنهج اللغوى، كابن قتيبة، وابن تيمية، فقد اتبعوا القرآن والسنة مع العقل المتزن والعقيدة الراسخة.

وكانوا جميعاً من أبرز المفكرين المسلمين الذين تركوا للدراسات الإسلامية رصيذاً ضخماً فى شتى العلوم والمعارف الدينية، وبعثوا الهمم فى عدد آخر من المفكرين تناولوا التأليف فى متشابهات القرآن، والتوفيق بينها، وإبعادها عن مواضع الزلل عند أصحاب الفرق الكلامية.

وامتد هذا المذهب الظاهرى المعارض للتأويل إلى البيعة الأصولية.

فقام ابن حزم الظاهرى بوضع كتاب فى أصول الأحكام يتبع فيه الاتجاه الظاهرى ويستند إلى الآيات القرآنية التى تؤيد مذهبه، ويؤكد ذلك ما أورده فى كتابه من قول الله تعالى:

(١) الآية ٣٥ من سورة محمد.

(٢) الآية ١٠٨ من سورة النساء.

(٣) جاءت هذه التأويلات فى كتاب عقائد السلف: تحقيق د. على النشار. ص ٩٧ من كتاب "الرد على الزدناقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل، ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧١.

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾.

فأوجب عليهم أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط^(١).

فهو ينكر التأويل وما يشابهه من طرق الاستنباط كالرأى والقياس، ومع هذا فهو يعرف عند تعرضه للمصطلحات المستعملة في البيئة الأصولية، ويسوق معه بعض الشروط مما يتبين منه أنه لا ينكر التأويل ما دام صحيحاً.

يظهر هذا في قوله أيضاً «فإن الأحكام المختلف فيها فرض علينا تتبعها، وابتغاء تأويلها، وطلب حكمها الحق فيها، والعناية بها، والعمل بها»^(٢).

وابن القيم يحدد منهج أصحاب الظاهر في كلمات، إذ يقول «كيف ينكر على أهل الظاهر المتمسكين بظواهر كتاب ربهم، وسنة نبيهم، حيث لا يقوم دليل يخالف الظاهر»^(٣).

فأصحاب الظاهر يلجأون إلى التأويل إذا عرض دليل قوى يمنع الظاهر - كما رأينا - في تأويلات أحمد بن حنبل.

فالتأويل الصحيح لغة وعقلاً وشرعاً، ضرورى حتى عند المنكرين للتأويل مادامت الحاجة قد دعت إلى ذلك توصلاً إلى هدف الشارع من وراء آياته.

(١) أهر محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى: الإحكام فى أصول الأحكام ٨ / ١٩ تصحيح أحمد محمد شاكر ط الخانجي. القاهرة ١٣٤٨هـ.

(٢) المرجع السابق: ٤ / ١٢٣.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين ٣ / ١٥٩.

الفصل الثالث

ظاهرة التأويل والجانب اللغوى

الأفكار الأساسية:

- مجال التأويل
- المحكم والمتشابه فى النص الدينى
- ما يحتمل أكثر من معنى فى اللغة.
- أهمية الدليل
- نماذج لبعض التأويلات من الناحية اللغوية.
- موقف اللغة.

مجال التأويل :

تتميز اللغة العربية بأساليبها المتنوعة، ومن هذه الأساليب ما هو واضح المعنى، سهل المنال، تتساوى فيه الأفهام. ومنها ما يراد به غير ظاهره، ويحتاج إلى نظرة وروية، فمع الحاجة تقع الفكرة.

وعلى تلك الأساليب يجرى النص الديني، فهو يحاكي اللسان العربي بكل ما فيه من فنون القول.

وأما موقف المغرضين، والمحرّفين للنصوص الدينية فيختلف، إذ تصبح كل الأساليب أمامهم في حاجة إلى فهم عميق ونظر صادق، وهو موقف يختص بهم ولا يختص بأساليب اللغة.

ومن تلك الأمثلة: «ما ادّعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن: كيان ابن سمعان. حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى ﴿هَذَا يَأْنِي لِلنَّاسِ﴾^(١).

ولفظ "البيان" الوارد في القرآن ظاهرة في معناه، ودلالته واضحة ولكنه من الترهات التي قالت بها غلاة الفرق، ومَن اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً.

وفي هذا الموقف يقول الجرجاني: «وما يعنى وضوح الدلالة من لا ينظر فيها وأن الصبح ليملاً الأفق، ثم لا يراه النائم. ومن قد أطبق جفنه»^(٢).

وهو ما ينطبق تماماً على مثل هذه المواقف التي انتشرت بين أصحاب المذاهب الكلامية، وهذا نوع من التأويلات الفاسدة عندهم، هو تأويل خاص متعمد، لا يخضع لأصل أو مقياس، أو التزام بمقاصد النص الديني.

ولكننا إذا نحّينا نظر المتأولين -أمثال هؤلاء- وتكلمنا عن الأساليب القابلة للتأويل من الناحية اللغوية، يمكن أن نقول على ما وضع منها، إنه (محكم)، وما احتاجت دلالة إلى بيان، إنه (متشابه).

^(١) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٩١. وقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل ١/ ٢٠٤ (أنه بيان بن سمعان النهدي -

صاحب فرقة "البيان" - من غلاة الشيعة).

^(٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٤٩.

فالحكم لم يكن ثمة مجال فيه للتأويل، أما التشابه فهو المجال اللغوي للتأويل، إذ يشتمل التشابه على ألفاظ تشابهت فيه المعاني، حتى أصبح التمييز بينها ليس بالأمر الهين، أو أن تشابه فيه أمور أخرى: كدقة في المعنى، أو خفاء فيه، ومن ثمّ تتعرض هذه الأساليب للاحتتمالات التي تفرض حولها أكثر من معنى.

وليس جديداً أن يكون للغة وجهان دلاليان: وجه ظاهر في محكمها، ووجه وراء اللفظ في متشابهها، إذ تحمل وجهاً وتخفى آخر.

وهذا مما أطلق عليه علماء الغرب «الأداء المزدوج للغة The Double Task of Language وما ترجمته ملخصاً اللغة تستعمل للتعبير المباشر عن شعور المتكلم. ولكن لها استعمالات تعبيرية، مما نطلق عليه ما وراء الرمز (اللفظ)»^(١).

وهو المعروف في اللغة العربية بالمعنى الثاني، أو المعنى التركيبي أو التبعي.

فالأساليب التي تكثر فيها وجوه المعنى تحتاج إلى بحث وترو، وهي نوع من النصوص يجد العقل فيها متسعاً للاستنباط والتأويل، كثر في الكتب الدينية «ففيها آيات محكمات للقلوب، وأمور متشابهات محيية للعقول»^(٢).

فالتشابهات اللفظية تمثل مواقف - من جانب المستعملين للغة - تشير العديد من الآراء، مما يجعلها مجالاً للتأويل.

وما دعاني إلى القول بالنظر إلى التشابهات من الناحية اللغوية إلا ما أحدثته بعض الفرق من خلط بين المحكم والمتشابه.

فقد كانوا يتناولون المحكم من النصوص مما ليس في حاجة إلى تأويل من الناحية اللغوية، فأولته حتى يوافق مذهبها.

ومهما كان من أمر هذه الفرق، وتشعب الاتجاهات الفكرية فيها، فقد نتج عن مجادلاتها وحوارها ثراء لغوي لا ينكر، ونظرة إلى ما قالته المعتزلة في هذا المجال تكفي لمعرفة هذه الثروة الفكرية واللغوية.

^(١) Language in Thought and Action; by S.L Hayakawa, London, 1952.

^(٢) إعران الصفا وعملان الوفاء ٤ / ١٦٢.

«ولم تكن قضية الأخذ بظاهر اللفظ أو بباطنه إلاَّ جهدًا آخر لتوكيد دور الدلالات اللغوية في الصراع العقدي والفقهى. وكان شرطًا أساسيًا لكل من يسهم في القضايا أن تحسّن معرفته باللغة، بل وأن يكون ذا رأى فى الكثير من قضاياها»^(١).
والجمال اللغوى -وغير اللغوى- للتأويل يظهر بشكل واضح فى النص الدينى. وإن كان النظر كافيًا فى فهم المحكمات لوضوحها، إلاَّ أن التشابهات تشير خاصية الفكر فى الإنسان، وملكة التمييز عنده، وما أوتيته من معرفة وإدراك.

وكلها عمل يشرف به إذا بحث وراء ما خفى قصده. هذا بالنسبة للنص الدينى.
أما عند المشتغلين باللغة، فيورد السيوطى قول أبى حيان «إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شىء، ثم جاء شىء يخالف الجادة فيتأول»^(٢).

وهذا قول يشير إلى مجال التأويل عندهم، وذلك إذا خالفت ظاهرة لغوية المتعارف عليه من كلام العرب وبما ورد عنهم، من طرقهم وأصولهم المرعية، لزم التأويل فى هذه الحالة، فهم يقولون «اللغات مهما كان اختلافها إلاَّ أن كلها حجة»^(٣). وقد يتوصل إلى قرار الحجة عن طريق التأويل إذا لم يفو ظاهر اللفظ بذلك. ففى بيئة أصحاب اللغة مآثرات مرعية، ترد إليها المخالفات اللفظية، وذلك عندما ترد قاعدة نحوية -مثلاً- فى أسلوب ما، وخالفت المآثرات من كلام العرب فلغة أى قبيلة عندهم تعتبر حجة فى الأخذ بها، وترد إليها تلك الظاهرة عن طريق التأويل.

أما فى البيئة الدينية، فمجال الاستنباط أوسع، ووجوه الاحتمال أرحب، ذلك لأن النص الدينى يحمل من الطاقات الدلالية ما يفيد القوم فى حياتهم، ومناحى تفكيرهم، فيقبلون عليه بشغف يستمدون منه العون فى كل الأمور. وكانت ظاهرة التأويل هى طريق الأخذ، ومدخل الانتفاع بطاقات النص إذا استخدمت على وجه صحيح.

(١) د. مصطفى منلور: اللغة بين العقل والمفارقة ص ٢٤ ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٤.

(٢) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى: الزهر فى علوم اللغة وأنواعها ١/ ٢٥٨.

(٣) نفس المرجع.

وخلاصة القول: إن الكلام إذا وضع كقولك: شربت الماء، وقول العزيز

القدير: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١) فلا حاجة معه إلى تأويل، وإنما يستعمل التأويل إذا

حدث إشكال فى الكلام على أى صورة من صوره.

المحكم والمتشابه فى النص الدينى :

لما كان المحكم والمتشابه هو المجال اللغوى الذى يحدد دائرة استعمال التأويل اتساعاً وضيقاً، فقد آثرت أن أتعرض للاتجاهات المختلفة التى تناولت موضوع المحكم والمتشابه عند المشتغلين بالعلوم الدينية من لغويين ومفسرين وأصوليين ومتكلمين وفلاسفة وكذا أصحاب الاتجاه الظاهرى.

والآية الكريمة ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(٢).

ثارت حولها مناقشات، وترددت آراء عديدة، تدور كلها حول المحكم والمتشابه.

وما يعنينا فى تلك الآية الكريمة الآن هو تحديد موقفين:

موقف التأويل من المتشابه والمحكم، وموقف أهل العلم من التأويل. وذلك لتعلق لفظ الفتنة بالتأويل فى الآية، وتعلق التأويل بما استأثر الله بعلمه من جهة، وما اختص به أهل العلم من جهة أخرى.

ونتناول الموقف الأول بالبدء فى التعريف بالمتشابه:

كان هدف المتشابهات التى وردت فى القرآن هو أن يتدبر الفكر الإنسانى تلك الآيات، ويجول العقل آفاق معانيها، ويستمد الكثير من معطياتها. «إذ لو كان

^(١) آية ٣ من سورة المائدة.

^(٢) الآية ٧ من سورة آل عمران.

القرآن كله محكمًا لا يحتاج إلى تأويل ونظر، لاستثوت منازل الحق، ولم يظهر فضل العالم على غيره»^(١).

وفى تحديد معنى التشابه يقول الزمخشري^(٢): اشتبهت الأمور وتشابهت: التبتت لأشباه بعضها بعضًا، وإياك والمتشبهات أى الأمور المشكلات. فالتشابه هو عدم الوضوح التام: إما للمماثلة التى تؤدى إلى صعوبة التمييز بين الشبيهين. أو التباس الأمر بحيث يصبح المعنى غامضًا.

وفى الحالتين يصعب القطع بالدلالة. ويُجمل "ابن قتيبة" أنواع التشابه فى تعريفه: «أصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ فى الظاهر، والمعنيان مختلفان. ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس. ومثل التشابه المشكل وسمى مشكلاً أشكل، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشاكله»^(٣).

فيضيف ابن قتيبة نوعاً ثالثاً إلى المشابه، يمكن أن نطلق عليه "التشابه التوقيفى" إذا صح لنا هذا الإطلاق، لأن علمه يتوقف على الله عز وجل، كقواتح السور وما شابهها. وقد حاول بعض العلماء تفسير ما تعينه هذه المقطعات إلا أنها آراء لا تتصل بوجود دلالية تحملها تلك الحروف، ولكنها ضرب من الظن الخالص. أما المحكم فهو ما أحكم معناه بحيث لا يحتمل وجوهاً من التأويل، «فالعرب تقول: حكمت وأحكمت. بمعنى رددت ومنتعت، وأحكمت بمنع الظالم عن الظلم. وبناء محكم: وثيق يمنع من تعرض له. وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف به بما لا ينبغي»^(٤).

(١) جلال الدين السيوطى: معترك الأفران فى إعجاز القرآن ١، ١٥٨ تحقيق على محمد الجاوى ط. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٦٩.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة ١/ ٢١٢ ط. الرهنية ١٨٨٣.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٧٤ تحقيق السيد أحمد صقر. ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥٤.

(٤) الفخر الرازى: أساس التقييس ص ٢١٨.

ويعتبر بعض العلماء المحكم مركزاً دلاليًا يُرجع إليه في كثير من الأحيان، إذا نشب خلاف حول التشابهات من الآي. فهو يستقطب تلك التشابهات في فلكه وسيأتي بيان ذلك.

والتشابه الذي نتحدث عنه، هو التشابه من الناحية اللغوية، وليس التشابه في نظر المذاهب العقدية، كما أشرت إلى ذلك عند مدخل هذا الفصل. فقد يكون التشابه عند بعضهم، محكمًا عند البعض الآخر، وكذلك العكس.

فتقلب المعايير في تحديد معنى الأحكام والتشابه، أمام تكل التيارات العقدية الخاصة بكل مذهب. ويصبح الموقف اللغوي أمام الآيات التشابهية، موقوفًا مذهبياً تسانده تعاليم المذهب وحججه.

وبذا خضع الأحكام والتشابه في الألفاظ للمذاهب، فاختلف مفهومه ومنهجه «فالمحكم عند السني متشابه عند القدرى - مثلاً»^(١).

وأصبحت الفرق الدينية والأحزاب السياسية تعتمد على النص اعتماداً كبيراً تجادل حوله وتحاور، وتجعل منه طريقاً سهلاً عليه تبرير مذهبها، وإقناع الآخرين به، وأن هذه هي التعاليم الحقّة للدين في نظرهم. كما تتخذ من النص أيضاً حججاً تقف بها في وجه المعارضين.

فاختلط النص المحكم، بالنص المتشابه، ولم يكن التعريف اللغوي لهما سوراً مانعاً من سهام تلك المحادلات والمغالطات الكلامية.

يدّعي أصحاب المذاهب أن النص، أو الآية التي توافق مذهبهم محكمة، وإن كانت متشابهة من الناحية اللغوية، وأن الموافقة لخصمه متشابه وإن كان محكمًا.

فالمعتزلة (مثلاً) تقول في قول الله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ

فَلْيُكْفُرْ﴾^(٢) محكم وإن كان الأحكام قائماً من الناحية اللغوية لوضوح الألفاظ،

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢ / ٧٦.

(٢) الآية ٢٩ سورة الكهف.

ولكنهم لا ينظرون إلى هذا الإحكام بقدر ما ينظرون إلى أن الآية تُرسي أصلاً من أصول مذهب الاعتزال وهو "حرية الإرادة".

كما يقولون في قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ أن ذلك من قبيل التشابه عندهم، وإن كنا لا نلاحظ تشابهاً لغوياً، اللهم إلا أن ما جاء في الآية الكريمة يخالف مبدأ عندهم.

والنص القرآني قد جاء هداية للبشرية جمعاء، عقيدة وشرعية، صالحة للمجتمع الإنساني كله، وغذاءً فكرياً لمن ينشد ذلك «فالبغاء تعرف من فصاحته، والفقهاء من أحكامه، والمتكلمون من براهينه العقلية، وأهل الآثار من قصصه»^(١)، ولم يأت من أجل طائفة معينة، أو مناصراً لمذهب ما.

أما الموقف الثاني لآية المحكم والمتشابه، وهو موقف أهل العلم من التأويل. فنتناول توضيحه في ضوء الآراء التي أثرت حول الموقف عند لفظ الجلالة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، أو جعل الواو عاطفة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فيه إشراك العلماء في العلم بالتأويل. فالخلاف حول الوقف والوصل، يساعد إلى حد كبير على التعرف إلى أي مدى كانت تتسع دائرة التشابه أو تضيق.

وقد دعى هذا التردد إلى قول العلماء بالتشابه في الآية نفسها، يقول "الزركشي" «إن هذه الآية من التشابه من حيث تردد الوقف فيها وتردد الواو بين الاستئناف والعطف، ولأن قوله تعالى ﴿تَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ متردد بين كونه حالاً فضله، وخبراً عمدة»^(٢).

من الآراء من يعتبر حرف الواو للعطف، وإشراك العلماء في التأويل، ورجحه في هذا أن الله تعالى لم يكلف الخلق بما لا يعلمون، فلم ينزل الكتاب إلا لنفع العباد،

(١) الرافق الأصفهاني: مقدمة التفسير ص ٤٠٢.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢ / ٧٢.

كما أنه لا يسوغ لأحد أن يقول أن رسول الله لم يعلم المتشابه، والقرآن ينطوي على مقاصد أراد الله تعالى بيانها.

ومن ناحية أخرى فالقفسرون، أو المتأولون للنص الديني بعامة لم يتوانوا في الكلام عن المتشابه، ومحاولة تبيينه وتأويله، ومعرفة مقاصده.

يقول ابن رشد: «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب الإيمان به كما جاء في قوله تعالى ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(١).

وأما من اختار الوقف عند لفظ الجلالة، فيمثل حججهم "السيوطي" في قوله «وأما الأكثر من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم خصوصاً أهل السنة فذهبوا إلى أنه لا يعلم تأويله إلا الله. ويؤيد ذلك أن الآية دلت على ذم متبعي التشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة»^(٢).

ومن المعروف أن السلف الأول كفوا عن التأويل، وقاموا بحمل الآيات على ظاهرها، وتفويض معانيها إلى الله تعالى، خاصة ما يتعلق بالعقيدة والصفات، كما قيل في سؤال "مالك بن أنس" عن الاستواء بالنسبة لله تعالى، فقال: الاستواء معروف، والكيف مجهول، ولم يحاول تأويلها.

ذكر السيوطي: «أخرج ابن أبي حاتم عن عائشة قالت: كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه. ثم جاء "السيوطي" بحكاية عن رجل يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر، وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله بن صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين، حتى دَمَى رأسه. فقال الرجل: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسَه أحد من المسلمين»^(٣).

^(١) ابن رشد: فصل المقال ص ٤٣.

^(٢) السيوطي: الإيضاح في علوم القرآن ٢ / ٣.

^(٣) السيوطي: المرجع السابق ٢ / ٤.

ثم يأتي ابن تيمية، ويقرر فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضوع، فيشير إلى أن الله تعالى «لم يقل في التشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله، وإنما قال وما يعلم تأويله إلا الله»^(١).

يفهم من خلال عبارة ابن تيمية أنه يريد أن يقول كيف تنكرون على الناس والعلماء منهم بخاصة- أن يصلوا إلى معاني الكتاب ويفهموها، وأن الله جل وعلا، لم يمنعهم من ذلك والمقصود في الآية -حتى في حالة الوقف- أن الله يعلم حقيقة الأشياء التي وعد بها، كيوم القيامة، ومقادير الثواب والعقاب، وكيفيتها وأن هذا مما أخفى حقيقته على البشر. وقد دعا ابن تيمية إلى هذا القول، أن مفهوم التأويل عنده هو حقيقة المخبر به "يوم يأتي تأويله" أي حقيقته أو نفس المخبر به يوم القيامة.

وفي القرآن نفسه ما يشير الهمم إلى معرفة كلام الله كقراء عز من قائل ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢). والآية هنا لا تشير إلى تدبر المحكم وترك التشابه، بل تدبر، وإعمال فكر لآيات الله كلها. كما أن الوقف عند لفظ الجلالة لم ينف عن الرسول والتابعين، وجمهور الأمة العلم بمعناه وتفسيره.

والأمر عند ابن تيمية كله متوقف على الفرق بين مفهوم المعنى ومفهوم التأويل.

فالمعنى: هو تفسير الشيء وفهمه، وإمكان التعرف إليه. أما التأويل: فهو حقيقة الشيء بل هو الشيء نفسه. وما تؤول إليه هذه الحقيقة من كيفياتها وأزمانها، وكثير من أحوالها، لا سبيل لأحد إلى معرفتها، فهي تتعلق بالغيبات؟

وقد سبق القول بأن ما دار من خلافات حول الوقف والاستئناف، وحول

^(١) ابن تيمية: الإكليل في التشابه والتأويل ص ٨.

^(٢) آية ٢٩ من سورة ص.

العطف فى الآية الكريمة، يوسّع من دائرة التشابه ويضيّقها، ذلك لأن الذين يقصرون تأويل التشابه على علم الله تعالى يضيّقون دائرته، خوفاً من تناوله بالتخمين والعبث، والتطاول على ما استأثر الله بعلمه.

أما القائلون بإشراك العلماء فى التأويل يوسعون من دائرة التشابه، وأن الله سبحانه وتعالى يشرك هؤلاء فى معرفة التشابه بما يتفق ومقدرتهم المحدودة، وما هم فى حاجة إليه لأمر معاشهم ومعادهم.

«وقد روى عن ابن عباس: أنزل القرآن على أربعة أوجه: وجه حلال وحرام لا يسع أحداً جهالته، ووجه يعرف العرب، ووجه تأويله يعلمه العالمون، ووجه لا يعلم تأويله إلا الله»^(١).

وهذه القسمة التى أتى بها الراغب عن لسان ابن عباس تبين أن المحكم والتشابه كليهما مجال للتأويل (والمقصود بالتأويل هنا التفسير والتعرف إلى المعانى)، فمن التأويلات من يعرفها عامة العرب، ومنها من يعرفها الخاصة وهم الراسخون فى العلم، ومنها ما استأثر الله بعلمه.

ونجد عند "الفخر الرازى" كذلك إشارة إلى حاجة المحكم إلى التأويل على أنه يحمل وجهاً واحداً منه، أما التشابه فيحتمل أكثر من وجه يقول:

«قيل إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين: محكم ومتشابه، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذى ليس راجحاً: هو المتشابه، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض التشابهات دون البعض»^(٢).

فهو يحصر التشابه فى اللفظ الذى تضارب حوله الدلالات دون قطع بإحداها، ويتوصل إلى القصد بغلبة الظن.

(١) الراغب: مقدمة التفسير ص ٢٤٠.

(٢) الفخر الرازى: أساس التقديس ص ٢٢٤.

وفي الحقيقة أمامنا مضطرب واسع من الآراء حول المحكم والمتشابه، نورد فيما يلي ما أشار إليه السيوطي من هذه الآراء في شكل مختصر «المحكم: ما عرف المراد منه، إما بالظهور، وإما بالتأويل، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة، والحروف المقطعة في أوائل السور. وقيل المحكم: ما وضع معناه، والمتشابه: ما احتمل أوجهًا. وقيل المحكم: ما استقل بنفسه، والمتشابه لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره. وقيل المحكم ما تنزله: ما لا يدرك إلا بالتأويل. وقيل المحكم: الفرائض، والوعد والوعيد، والمتشابه: القصص والأمثال»^(١).

وقد قصدت إلى بيان هذه التعاريف لأتمكن من حصر الآراء المتعددة في تحديد مفهوم الإحكام والتشابه. ومنها يتضح أن المحكم: هو ما ظهرت دلالاته، وثبتت دون حاجة إلى غيره ويشمل ما لا يحتمل التأويل من ألفاظ الفرائض والوعد والوعيد. فهو متقن لا اختلاف فيه ولا اضطراب.

والمتشابه: هو الذي لا يتحدد معناه، بل يحتمل أكثر من وجه دون ترجيح. حاجة إلى دليل يسانده، ويشمل ما يحتمل التأويل من ألفاظ القصص والأمثال وما شابه ذلك.

ولا يفوتنا أن نشير إلى تطاول الفرق المذهبية على ألفاظ العقيدة والصفات في النص القرآني، فانسعت التشابهات على أيديها اتساعًا كبيرًا.

وفي البيئة الأصولية يظهر لها نوع آخر من تعريفات المحكم والمتشابه؛ فالغزالي يقسمها إلى :

أن المحكم هو المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه أشكال أو احتمال، ويقابل هذا نوع من التشابه، وهو ما يتعارض فيه الاحتمال، ومن المحكم كذلك ما انتظم وترتب ترتيبًا مفيدًا، إما على ظاهر، أو على تأويل، ما لم يكن هناك تناقض أو اختلاف (وهذا ما يحتمل من التأويل وجهًا واحدًا)، ويقابل هذا أيضًا نوع من

^(١) السيوطي: الإتيان في علوم القرآن ٢/٢ طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٢/٤٣٨.

المتشابه يسمونه "المثبج" (*) والفاقد (١).

وقد قام الأصوليون المتأخرون كالإمام الشاطبي (٢) (٧٩٠هـ) بتقسيم آخر، فيشير إلى محكم خاص: وهو الناسخ، ويقابله المتشابه الذى يعنى المنسوخ. وهو يتبع فى ذلك اتجاه علماء الناسخ والمنسوخ، الذين يقومون بإحكام الناسخ، وتشابه المنسوخ دون أن يعول على صحة النسخ. كما يشير إلى محكم عام: وهو اليّن الواضح الذى لا يفتقر فى بيان معناه إلى غيره، ويقابله المتشابه الذى لا يظهر مراده من لفظه، فيصبح فى حاجة إلى غيره. وهذا هو ما يعنينا، لأن تعريف المحكم الخاص ودورانه مع الناسخ والمنسوخ لا يفيدنا فى شيء لعدم صلاته بالناحية اللغوية أى من ناحية ظهور معنى اللفظ أو غموضه.

ثم يقسم المتشابه أيضاً إلى نوعين: تشابه حقيقى، وتشابه إضافى. والمتشابه الحقيقى ليس ثمة سبيل إلى فهم معناه، ولا قام دليل على المراد منه. وهذا النوع من المتشابه لا يتطرق إليه تأويل سوى مجرد الإيمان به، وأن هذا المتشابه لا يوجد فى القرآن إلا قليلاً، وهو مالا سبيل إلى العلم به. أما المتشابه الإضافى فإنه لم يكن متشابهاً من حيث وصفه فى الشريعة، فقد حصل بيانه إلا أن الناظر فيه قصر فى الفهم، أو زاغ عن طريق البيان إتباعاً للهوى، ولا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب إلى الناظرين. ويهدف النظر الأصولى هنا إلى أن الاشتباه يحدث أمام القاصرين عن الفهم الصحيح عند تطبيق النص أو معرفة المراد منه. وهذا موقف يشبه موقف ابن رشد الفيلسوف.

(*) المثبج: للضرب من الكلام.

(١) يمكن الرجوع إلى الغزالي فى المستصفى ١/ ١٠٦.

(٢) يمكن الرجوع إلى الشاطبي فى اللوائقات ٣/ ٨٥.

وتلك حكاية عن الشاطبي تبين هذا القصور في فهم النص:

«عن سفيان قال: سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله تعالى

﴿فَلَنْ أَرْجَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾.

فقال جابر لم يجز تأويل هذه الآية. قال سفيان: وكذب. قال الحميدى

فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول إن علياً في السحاب فلا يخرج،

حتى ينادى منادٍ من السماء (يريد أن علياً هو الذي ينادى) أخرجوا مع فلان! يقول

جابر: فذا تأويل هذه الآية. وكذب، كانت هذه الآية في إخوة يوسف. قال تعالى:

﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ

اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَرْجَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ

الْحَاكِمِينَ﴾^(١).

والآية هنا أمرها واضح ومناسبتها معروفة، ومعناها ظاهر يدل عليه سياقها،

فلما بُرِّت الآية أصبح الأمر متشابهاً في نظر مؤولها.

وهذا التقسيم الذي رأيناه عند الأصوليين يرجع إلى ما يعنيه المحكم والمتشابه

في ذاتهما، من ناحية وضوح المعنى وغموضه، لأن المتشابه النسبي المتوقف على فهم

المخاطب موضوع لا يمكن حصره.

فالإحكام والتشابه عندهم من عوارض الأدلة، إذ تعتبر درجات الوضوح

والخفاء في دلالة اللفظ مناطاً في تقرير الحكم الشرعي، وعلى ذلك فهم يتبعون آخر

أكثر دقة وتنوعاً، فيقسمون الإحكام إلى:

أولاً: النص وهو يدل على معنى لم يحتمل غيره، وهو قمة ثبوت الدلالة ووضوحها،

مثال ذلك: يقول الله تعالى:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾^(٢).

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٩٢. والآية ٨٠ من سورة يوسف.

(٢) آية ١٢ من سورة النساء.

فكلمة "نصف" واضحة الدلالة قاطعتها، وليس ثمة مجال للاختلاف فى المدلول والأصوليون لا يقبلون تعامل النص مع التأويل وينكرون أى تأويل يرفع النص، إلا إذا ظهر دليل قوى فعندئذ يقبل التأويل، ويصبح نوعاً من النص يرادف الظاهر. ثالثاً: الظاهر - وهو الذى يدل على معنى راجح إلا أن المراد منه ليس هو المقصود من سياقه، وإنما معنى زائد على المعنى المتبادر من مدلول الصيغة. كما فى قول الله تعالى:

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).

فالمعنى ظاهر إلا أن المقصود هو "التفرقة بين البيع والربا" وهو معنى قصد إليه الشارع لزيادة التوضيح فى معرض الرد "نى من قالوا" إنما البيع مثل الربا" فى أول الآية الكريمة. وهذا النوع يمكن أن يدخل فى التأويل إليه.

ثالثاً: المفسر - وهو اللفظ الذى لا يحتمل التأويل لوضوح المعنى فيه وتحديدده، وإن كان حكمه يقبل النسخ، كقول الله تعالى:

﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾.

فالعدد هنا لا يحتمل زيادة أو نقصان فلا يدخله التأويل، ويمكن إلحاقه بالنص من ناحية التوضيح إلا أن النص لا يقبل النسخ.

رابعاً: المحكم - وهو لفظ لا يدخله التأويل ولا يقبل حكمه النسخ، وهو يشبه النص إلا أنه أقوى منه، لأنه يتعلق بالأحكام الأساسية من قواعد الدين كالإيمان بالله.

ومن خلال هذا التفات، فى مراتب التوضيح، يمكن معرفة الألفاظ التى تقبل التأويل والتى لا تقبله. وإذا رتبنا هذه الألفاظ من ناحية التوضيح نجد أن أظهرها وأوضحها المحكم، المفسر، النص، الظاهر.

^(١) آية ٢٧٥ من سورة البقرة.

وهذا هو المحكم فى جملة عند المدرسة الأصولية، كما تتفاوت درجات خفاء المعنى فى الألفاظ المتشابهة، وعلى هذا يقسمها الأصوليون كما يلى:

أولاً: الخفى - ما خفى المراد منه ويحتاج فى إزالة الخفاء إلى نوع من التأمل، وإن كان ظاهر الدلالة، كما فى لفظ "السارق"، فلفظ السارق عند الأصوليين لا يطلق إلا على من يأخذ مال الغير فى حالة التيقظ يسمى "نشالاً"، وهى أحوال يتوقف على معرفتها وتحديد دلالتها تقرير حكم شرعى.

*ثانياً: المشكل - وهو ما خفيت دلالة على المعنى المراد، لاحتماله أكثر من معنى، وكلها تشترك فى اللفظ بمقدار واحد، وهنا تصبح الحاجة ماسة إلى قرينة تبين المراد. كما فى كلمة "القرء" واختلاف الآراء حول تحديدعا بالحيض أو الطهر أو الوقت، إذ الأمر قد أشكل عليهم.

ثالثاً: المحمل - وهو لا يدل على المراد منه بصيغته، ولا توجد قرينة تعين المراد، ولا مجال للعقل فى إدراكه، ويتوقف بيانه على الشارع نفسه.

ويرجع هذا إلى دقة فى المعنى - مثلاً - كما فى قول الله تعالى:

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ * قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا﴾^(١).

أى فى صفاء القوارير وبياض الفضة، وفصفاؤها صفاء الزجاج، وهى من فضة وقيل: أرض الجنة من فضة والأوانى تتخذ من تربة الأرض^(٢). وليس هناك رأى قاطع فى تحديد المعنى المقصود. ومثل كلمات "الصوم والصلاة"، وما إليها من الكلمات الشرعية التى نقلت إلى الإسلام بمعان اصطلاحية فهى محملات قامت السنة بتوضيحها.

رابعاً: المتشابه - وهو لا يدل على المراد منه، كما أنه تتعذر معرفته، ولا توجد قرينة تساعد على معرفته، ولم يقم الشارع ببيانه وإنما استأثر بعلمه. وذلك مثل أوائل السور وألفاظ الصفات الواردة فى حق الله تعالى.

(١) الآيتان ١٥، ١٦ من سورة الإنسان.

(٢) القرطبي: التفسير ١٠ / ٦٩٣٢.

وعلى هذا تكون درجات الخفاء فى الدلالة اللفظية من الشدة إلى الخفة: المتشابه، المجمل - المشكل - الخفى. وتلك هى أنواع التشابه عند الأصوليين. ومع هذا نجد اتجاهًا فى البيئة التشريعية يهدف إلى تقليل التشابه، إذ من الواضح أن طبيعة العمل التشريعى تقوم أساسًا على التكليف، ولا يصح أن يعلق التكليف إلا على ما يفهم معناه.

ويستدلون على قلة التشابه فى القرآن بالاستدلالات الآتية:

* النص الصريح فى قوله تعالى:

﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

فأم الكتاب: معظمه، وعلى هذا يكون قليله متشابه.

* لو كان التشابه كثيرًا لكان الإشكال والالتباس كثيرًا، والقرآن بيان وهدى نزلناه لرفع الاختلاف الواقع بين الناس.

* الناظر عن طريق الاستقراء فى أدلة الشريعة يلمس جريانها على اتساق الأحكام كما قال الله تعالى:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^(١).

* إذا كانت الأدلة فى معظمها تحمل وجوهاً من التأويل، لم يكن من السهل الوقوف على دليل يبرر الحكم.

* الألفاظ المتشابهة التى تحمل معنى العموم، فُسِّرَتْ معظمها على أن المراد بها خصوصى. إذ يقول الأصوليون: ما من عام إلا ويخصص

وربما تكون محاولة التقليل من التشابه، مردّها إلى ما كانت تُشير به التشابهات من شكوك حول الإلهيات، والسنن، وحول التشريع الإسلامى بصفة عامة، «ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق، ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه»^(٢).

(١) الآية ١ من سورة هود.

(٢) الفخر الرازى: أساس التقديس ص ٢٣٠.

وعند الفلاسفة نلاحظ اتجاهًا آخر في تحديد التشابه، إذ يحدّدونه بالنسبة لملتقى النصوص، ويصل الأمر إلى حد إنكار التشابه.

إذ يقول ابن رشد «وأما عند العلماء والجمهور، فليس في الشرع تشابه، فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه»^(١).

فالعلماء الذين يعلمون تأويل القرآن لا يقع نظرهم على متشابه من ألفاظه، إلاّ عرفوا معناه، وفهموا مقصده. كما يذهب ابن رشد إلى نفى التشابه في النص أمام عامة الناس، الذين لا يطلب منهم إلاّ أن يؤمنوا بما يفهمونه من ظواهر النصوص، دون أن يبحثوا عن معانيها الخفية ومحارلة تأويلها، فهو يعيب على الغزالي تصريحه بالتأويل للجمهور، خوفًا من الحيرة والشك حول التشابه.

وأن المراد في قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

هم أهل الجدل والكلام، إذ يضعهم -ابن رشد- في منزلة بين العامة والعلماء وقد عرضت لهم الشكوك فتعلقوا بها، وحاولوا عبثًا تأويل النصوص الدينية، فهو ينكر هذا التأويل، لأنهم أوقعوا الناس في شتات وتباغض، ومزقوا الشرع كل ممزق. ويصبح التشابه إذن مقصورًا على ما انقطع الرجاء في معرفته ولا يعلمه إلاّ الله، وهذا شبيه بموقف الأصوليين.

ومعروف أن التأويل في البيئة الفلسفية يدور على أساس لغوي، إلاّ أن "ابن رشد" في تحديد التشابه لا ينبّه إلى الناحية اللغوية بقدر ما يتناول التشابهات العقلية. ويتفق هذا -بطبيعة الحال- مع عمله كفيلسوف.

أما أصحاب الظاهر، فنجد دائر التشابه عندهم تضيق إلى حد كبير. ولم يكن هذا غريبًا، فهم ينكرون التأويل، وبالتالي يحاولون أن يقللوا من التشابه الذي هو مجال رحب للعمل التأويلي.

^(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٦. صبيح. القاهرة ١٩٣٥.

يقول ابن حزم، وهو من أصحاب المدرسة الظاهرية: «فلم نجد في القرآن من المتشابه حاشا الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التي في أوائل بعض السور أيضاً، فعلمنا يقينا أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه»^(١).

وهذان هما نوعا التشابه عند "ابن حزم"، مع نهيه عن تأويلهما. وهو في الواقع يقصد بالتشابه ما لا سبيل لنا إلى معرفته. أما المحكم عند أصحاب الظاهر، فهو ما جاء في القرآن عدا هذين النوعين ودليلهم في ذلك، أنه لو وجد في القرآن متشابه لأصبح من الواجب أن يقوم العلماء ببيانه للناس، وعند بيانه يتم العلم به. وحيث يصح محكماً لا متشابهاً. ونستنتج من الاتجاه الظاهري إنكاراً كلياً للمتشابه، والمقصود هنا هو التشابه من أي القرآن.

إلا أنه من غير الممكن إنكار التشابه في اللغة. فأنواعه وأشكاله ثابتة، وليست بعزل عن ميدان الاستعمال اللغوي.

ومن هذا نخلص إلى القول بأن التأويل يجد مجالاً في الألفاظ التي تحمل أكثر من وجه دلالي، أما الألفاظ التي يظهر معناها فهي ليست مجالاً للتأويل.

ما يحمل أكثر من معنى في اللغة :

تكثر في اللغة العربية الألفاظ التي تحمل أكثر من معنى، ففي كلمة "العَرْض" -مثلاً- تدل على "الجبل"، وتدل كذلك على "الجيش"، كما أنها تعني "خلاف الطول" وكذلك "العَرْض" هو "السَّعة". فمن ذلك قول الله تعالى:

﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾.

أي "سعتها"، و«تقول العرب، وفي الأرض العريضة مذهب -لا يسرون العرض الذي هو خلاف الطول، وإنما يراد السعة»^(٢).

^(١) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٢٣.

^(٢) ابن قتيبة: المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ص ٩.

إلى جانب العديد من الأنواع التي تحمل أكثر من معنى، ويمكن أن تكون محلاً للتأويل.

فالتأويل يدخل إلى مثل هذه الألفاظ من منافذ ثلاث: إما من جهة اللفظ أو من جهة المعنى، أو منهما معاً. فأما ما يأتيه التأويل من جهة اللفظ: فهي الألفاظ المشتركة. «والاشتراك العارض في موضع اللفظة المفردة نوعان: اشتراك يجمع معان متضادة، واشتراك يجمع معان غير متضادة»^(١).

وعلى سبيل المثال ما جاء في المشترك المتضاد، "قول الرسول عليه الصلاة والسلام" «قصوا الشارب، واعفوا اللحي»^(٢).

فلفظ "اعفوا" هنا من المشترك المتضاد. قال قوم: معناه "وفرّوا وكثّروا". وقال آخرون: "قصرّوا وانقصوا" وكلا القولين له شاهد من اللغة.

أما من ذهب إلى التكرير فحجته قول الله تعالى:

﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا﴾^(٣).

أى كثّروا. و"عفا" من الأضداد: عفا - "كثّر"، وعفا - "درس"^(٤).

أما من ذهب إلى التقصير فحجته قول زهير في أول قصيدته:

عفا من دارِ فاطمة الجوّاء فيمّن قالقوادمُ قالجساء^(٥)

أما المشترك غير المتضاد، كقول الله تعالى:

﴿مَنْ أَجْلَ ذَلِكَ كُتِبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾^(٦).

(١) البطليوسى: الإنصاف ص ١١.

(٢) نفس المرجع: ص ١٨.

(٣) الآية ٩٥ من سورة الأعراف.

(٤) القرطبي: التفسير ٤ / ٢٦٨٨.

(٥) والمعنى أن: الجوّاء، واليمن، والقوادم، والحساء، هى أماكن، وقد قصر أو قل فيها ما هو من دار فاطمة من أثر أو طلل.

(٦) الآية ٣٢ من سورة المائدة.

فقال قوم معناه «من سبب ذلك» كما تقول: فعلت ذلك من أجلك. وقال قوم: معناه «من جناية ذلك وجريرته»^(١).

أما ما يأتيه التأويل من جهة المعنى: فهو جملة الكلام المركب، وما يتبعه من معنى تركيبي.

١- فقد يكون سبب ذلك الاختصار في الكلام - كقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَمَانِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢) والمقصود في الآية «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فِي مَهْرِهِنَّ، وَفِي النِّفَقَةِ عَلَيْهِنَّ، فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ غَيْرِهِنَّ»^(٣).

٢- وقد يكون سببه بسط في الكلام - كقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤).

فالكاف زائدة، فلو قيل: ليس مثله شيء، كان أظهر للسامع^(٥)، ولكن الكاف الزائدة هنا حققت المثلية، فهي لم تستعمل فيما وضعت له أصلاً وهو التشبيه، ولكنها حققت عدم تكرار الصورة في غير المتصف بها. وفي ذلك يقول النسفي «إِنْ كَلِمَةُ التَّشْبِيهِ كُرِّرَتْ لِتَأْكِيدِ نَفْيِ التَّمَاثُلِ، فَتَقْدِيرُهُ (لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ). وَقِيلَ "مِثْلٌ" زِيَادَةً، وَتَقْدِيرُهُ (لَيْسَ كَهُوَ شَيْءٌ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى:

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنُتُمْ بِهِ﴾

وهذا لأن المراد هو نفي المثلية^(٦).

(١) أورد هذه الأمثلة البطلوسي في "الإنصاف"، ص ١٨ - ٢٢.

(٢) الآية ٣ من سورة النساء.

(٣) القرطبي: التفسير ٣ / ١٥٨١.

(٤) الآية ١١ من سورة الشورى.

(٥) السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن ١ / ١٤٤ تحقيق: علي محمد البجاوي. ط. دار الفكر العربي. القاهرة.

١٩٦٩.

(٦) أهر البركات عبد الله بن أحمد النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٤ / ٩٧ ط. صبيح. القاهرة ١٩٤٨.

٣- وقد يكون السبب هو النظم فى الكلام: مثال ذلك قول الله تعالى:
﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ﴾^(١)
والتقدير: أنزل على عبده الكتاب قيماً، ولم يجعل له عوجاً^(٢).

ما يأتيه التأويل من جهة اللفظ والمعنى معاً :

١- العموم والخصوص - مثال ذلك قول الله تعالى:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٣).

فمن قائل: «هذا خصوص فى أهل الكتاب لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا
الجزية، وقال آخرون: هى عموم، ثم نسخت بقول الله تعالى:

﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٤).

وما بين القول بتعميمها وتخصيصها يجد التأويل مجالاً للعمل.

٢- الوجوب والتدب - كما فى قوله تعالى:

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٥).

وقد اشتملت الآية على إباحة تعدد الزوجات حتى الأربع (وهذا هو التدب)^(٦).

أما الوجوب فهو الاقتصار على واحدة، إن خيف الجور بالتعدد.

٣- من جهة الزمان - كالناسخ والمنسوخ - نحو قوله تعالى:

﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٧)، وقوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٨).

^(١) الآيات ١، ٢ من سورة الكهف.

^(٢) السيوطى: معترك الأقران ١٤٤ / ٢.

^(٣) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة.

^(٤) أورد المثال البطليرسى فى الإنصاف ص ٩٥.

^(٥) الآية ٣ من سورة النساء.

^(٦) والتدب هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه.

^(٧) الآية ١٠٢ من سورة آل عمران.

^(٨) الآية ١٦ من سورة التغابن.

ومن الناس من فهم أن الآيتين متعارضتان، حتى زعموا أن الثانية نسخت الأولى^(١) فكانوا يلجأون إلى القول بالناسخ والمنسوخ متخذينه ذريعة في إظهار التعارض والتشابه بين آي القرآن، تعالى كلام الله القدير عن أباطيلهم. وبالنظر إلى الناسخ والمنسوخ لا نجد تشابهاً لفظياً، وإنما يقع التشابه -عند من يقولون بالنسخ- من ناحية ثبات الحكم ورفع.

وهذا لا يعنى وجود تشابه لفظي في الناسخ والمنسوخ، ولكن «اللغة شاهدة بحقيقة المحكم والمتشابه، فأما أن يجعل الناسخ محكماً والمنسوخ متشابهاً فبعيد، لأن اللغة لا تقتضى ذلك، وقد يكون المنسوخ مما يدل ظاهره على المراد، فيكون محكماً فيما أريد به وإن نسخ، وقد يكون الناسخ غير مستقل بنفسه، فيكون متشابهاً، وإن كان المراد ثابتاً»^(٢).

والناسخ والمنسوخ إن كان تاريخيهما معلوماً، فلا اشتباه على من يعلم هذا التاريخ. ومعروف أن الناسخ ثابت الحكم، والمنسوخ متروك الحكم وليس في ذلك اشتباه من الناحية اللغوية. أما إذا حدث التشابه من ناحية عدم معرفة التاريخ، فلن يكون ذلك مبرراً للقول بإحكام لفظ، وتشابه آخر.

٤- من جهة المكان والمناسبة -إذ يقول الله تعالى:

﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾^(٣).

والمقصود: شهر كانت تؤخره العرب في الجاهلية، وهو شهر تحريم القتال فتجعله "صفر بدلاً من المحرم، وتلك عادة من عاداتهم نهى الله عنها.

فعدم معرفة المناسبة ربما تؤدي إلى خلافات حول مقصد النص، ولكن لا يعتبر ذلك تشابهاً بين ألفاظه.

(١) تفسير المنار ١٦/٤.

(٢) القاضي عبد الجبار أحمد الحمداني (٤١٥هـ): متشابه القرآن ٢٠ / ١ تحقيق: عدنان محمد ط. دار التراث. القاهرة ١٩٦٠.

(٣) الآية ٣٧ من سورة التوبة.

أهمية الدليل :

وبعد أن تكلمنا عن متشابهات النصوص، التي اعتبرت مجالاً للتأويلات، أصبحت الحاجة ماسة إلى بيان الدليل الذي يساند التأويل الصحيح، ويبارك وجهته. ويصبح الموقف أمام أسلوب الخطاب، إما أن يُعرف هذا الأسلوب بنفسه، وإما أن يعرف بنفسه وغيره، وإما أن يعرف بغيره.

فالكلام المستقل بنفسه في ظهور المراد منه ليس في حاجة إلى حجة، أو دليل. أمّا ما أشكل فهمه، واحتاج إلى غيره في توضيح ما قصد منه، فهو إلى الدليل أحوج. وهذا هو المجال التأويلي.

يقول ابن الأثير: «الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل. كقوله تعالى:

﴿وَيَا بَنِي إِسْرَءِيلَ فَطَهِّرْ كِبَاحَكَ﴾

فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس، تأويل ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس وهذا لا بد له من دليل لأنه عدول عن ظاهر اللفظ^(١).

فالدليل يمثل جانب الثقل المرجح لأحد المعاني المحتملة، ويعمل على الاقتناع بها وقبولها.

وإخوان الصفا يمثلون أهمية الدليل في قولهم:

«ولما كان اختلاف الناس بالحزر^(٢)، والتخمين في مقادير الأشياء الموزونة، والمكيّلة، دعتههم إلى وضع الموازين والمكاييل، وكذلك اختلاف العلماء في الحكم بالحزر، والتخمين على الأمور الغيبية عن الحواس، دعتههم إلى وضع القياسات ليرفع الخلف بها عند النظر، ولما كان في صحة الوزن والكيل يحتاج إلى شرائط من عبارات

(١) ضياء الدين بن الأثير. للثل السائر ١/ ٧٤.

(٢) الحزر هو التقلير.

الصنجات، وصحة المكيال والميزان، وتقويم الكيل والوزن بها، كذلك حكم القياسات التي يعرف بها الحق من الباطل والصواب من الخطأ والخير من الشر يحتاج إلى شرائط ليصح بها الحكم»^(١).

ومن ذلك نرى أهمية الدليل، والحاجة إليه في الترجيح (أولاً) ثم بيان الشروط اللازمة لصحته كدليل (ثانياً).

فالأدلة كلها ليست على وزن واحد، إذ يتراوح الدليل بين القوة والضعف، مما يترتب عليه الحكم بقرب التأويل وصحته، أو الحكم ببُعده، أو عدم قبوله، وقيام الخلافات حوله.

والأصوليون - وهم أصحاب الدليل - يفصلون القول في هذا المقام فيذهبون إلى أن الدليل يصبح قادراً على صرف اللفظ المراد تأويله إذا كان قوياً في الظهور عليه، أما إذا كان الدليل ضعيفاً، فلا قدرة له حيثئذ على مساندة التأويل.

وإذا جاء الدليل مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة دون ترجيح، أصبح الموقف متردداً بين الاحتمالين على السوية.

ومن هنا يظهر حرص الأصوليين على ضرورة الدليل، فالتأويل البعيد عندهم لا يظهر إلا إذا كان الدليل الصارف إليه دليلاً ضعيفاً.

ومثال ذلك: ما جاء في تأويل أبي حنيفة لقول الله تعالى:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾.

فقد قال باعتبار الحاجة مع القرابة، وحرمان ما ليس بمحتاج من ذوى القربى. وهذا تأويل بعيد، لأن ظاهر الآية ينص على إضافة الخمس إلى كل ذوى القربى بلام التمليك. كما تشير الآية إلى أن مناط الاستحقاق هو القربى، وذلك لشرفها وخطرها الذى يظهر في تقديمها في الآية. وما ذهب إليه أبو حنيفة من تخصيص للعموم، دليل بعيد وضعيف^(٢).

^(١) أخران الصفا وخلان الرقاء ١ / ٣٩٤.

^(٢) أورد الأمدى في الأحكام ٢ / ٢٠٤.

فلا بد من قوة الدليل، وأن يكون لديه من الحصانة مالا يمكن أحداً منه، فيرميه بالضعف، وعدم القدرة على المساندة، كما ظهر في المثال السابق، وإن كان هذا المثال قد سبق لتأويل حكم من الأحكام.

أما ما يتعلق بتأويل لفظي كما أوّل لفظ "الخليل" في قوله تعالى:

﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^(١) بالفقير، ونهج طريقاً لغوياً في الدليل على أن لفظ "الخليل" من "الخلّة" وهي الحاجة. وهذا تفسير لغوي صحيح، فقد أورد صاحب القاموس^(٢) أن "الخلّة: الحاجة والفقر".

وقال آخرون: مأخوذ من الخلّة وهي المحبة والمودة، التي تتخلل النفس بمازجها. ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام «اتخذ الله صاحبكم خليلاً، يعني نفسه»^(٣).

ويسوق كل فريق دليلاً، والواضح أنها أدلة صحيحة من الناحية اللغوية فالكلمة تطلق على الفقير، وعلى الصديق، فمادتها اللغوية واحدة. وإن كان هذا شأن الكلمات العربية في حملها أكثر من دلالة، إلا أن سياق الأسلوب يحدد الدلالة المطلوبة.

وإن كان كل فريق منهم يسوق دليلاً يظهر فيه الاستعمال اللغوي لكلمة "خليل"، فالقائلون بمعنى "الفقر" احتجوا بما قاله زهير في مدح هُرم بن سنان:

وإن أتاه خليل يوم مسغبة
يقول لا غائب مالي ولا حرم

ومن ذهب إلى معنى المحبة التي تتخلل النفس احتج بقول الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح مني
وبه سمي الخليل خليلاً

إلا أن تلك الأدلة التي قيلت هي في الواقع حجة على من قالها، فالاستعمال

وحده هو الذي يحدد معنى كلمة "خليل" في شعر زهير بمعنى: فقير.

(١) الآية ١٢٥ من سورة النساء.

(٢) القاموس المحيط: للفروز آبادي - مادة خ ل ل.

(٣) أورده صاحب تفسير للنار ٣٥٨/٥.

والاستعمال أيضاً يحدد معنى الكلمة فى البيت الأخير بالصديق أو الحبيب.
فكيف بـسياق الآية القرآنية، وتحديد الدلالة فيها يتطلب- إلى جانب مراعاة السياق-،
أن الكلام فى حق الله تعالى يوجب مراعاة أدلة أخرى كالوقوف تأدباً أمام ألفاظ
القرآن، والقول فيها بما يتفق وتنزيه الذات الإلهية عن أفعال الحوادث.

وعلى هذا يسوق صاحب المنار تفسيراً: «إن إبراهيم قد اتخذ الله خليلاً بأن
منَّ عليه بسلامة الفطرة، وقوة العقل، وصفاء الروح، وكمال المعرفة بالروحى، والفناء
فى التوحيد، فأين أنتم من ذلك؟ ولا تكاد توجد كلمة فى اللغة تمثل هذه المعانى غير
كلمة "خليل"، وأما لوازم هذه الكلمة فى استعمال البشر، التى هى خاصة بهم فينزه
الله عنها بأداة العقل والنقل»^(١).

ومعنى هذا أن دلالة الكلمة على المحبة أيضاً، لا يمكن تركها على الإطلاق
فيما يتعلق بـسياق الآية، فالله جل وعلا، منزّه عن معنى الامتزاج، والاختلاط،
فالموضح من مقصود الآية -بعد هذا التحليل- أن الله اصطفى إبراهيم لتوحيده،
وإقامة دينه. وأن الذى اختار غير ذلك دليله ضعيف، وإن أتى به من اللغة، إلا أن
هناك أدلة أقوى من ذلك أبطلته -كما رأينا.

ولعل الدليل العقلى أقرب الأدلة إلى الإقناع، والاقتناع به، يساندنا فى هذا
قول الرازى «الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات»^(٢)، لأن النقل
فى اللغات طريق مظنونة، وأن الأدلة اللفظية لا يقطع بحجتها تبعاً لذلك. إذ يشترط
اللغويون أنفسهم شروطاً فى نقل اللغة كشروط نقل الحديث. يقول ابن فارس
«فليتحرر آخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة، والثقة والصدق، والعدالة»^(٣).

^(١) تفسير المنار ٥ / ٣٥٨.

^(٢) الفهر الرازى: معالم أصول الدين ص ٩ ط. الخانجى. القاهرة ١٣٢٣ هـ الملحق بكتابه "محصل أفكار المتقدمين
والتأخرين"، و"كتاب تلخيص المحصول".

^(٣) ابن فارس: الصحاح ص ٣٠.

وينقل عنه (عن ابن فارس) السيوطى فى الزهر، المَواطَن التى يمكن أن يحتج فيها باللغة - وهى المسائل اللغوية - وينكر حجية اللغة فيما للعقل فيه دليل، خاصة ما يتعلق بعلوم الشرع، إذ يقول «لغة العرب يحتج بها فيما اخلف فيه إذا كان التنازع فى اسم أو صفة أو شيء مما تستعمله العرب من سنتها فى حقيقة أو مجاز، أو ما أشبه ذلك، فأما الذى سبيله الاستنباط، وما فيه لدلائل العقل مجال، أو من التوحيد وأصول الفقه وفروعه، فلا يُحتج فيه بشيء من اللغة»^(١).

وإذا كان هذا هو شأن الدليل اللغوى، فإننا نجد الدليل العقلى - كما أشرنا الى ذلك سابقاً - ينهض بالحجة، خاصة إذا لم يوافق ظاهر النص مقتضى الحال.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿مُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ^(٢).

ومن الثابت أن هذا التعبير (يخادعون الله) لا يمكن أن يجرى على ظاهره بل لابد من تأويل، وهنا يأتى دور الدلائل العقلية التى تمنع الأخذ بظاهر اللفظ، إذ يجب أن نعلم أولاً، ما المخادعة؟ وما المراد بمخادعة الله؟ ولماذا كانوا يخادعون الله؟

لأن الخديعة مذمومة، والخديعة إظهار ما يورهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضى الإضرار بالغير، فهى بمنزلة النفاق والرياء، وهو ما يتكره الدين، لأن الدين يوجب الاستقامة، والعدول عن الفرور والإساءة، كما يوجب المخالصة لله تعالى. فكيف أنهم يخادعون الله، ومخادعة الله تعالى ممتعة، وعلى هذا فالمقصود هنا لم يكن مخادعة الله، فقد ذكر الله نفسه، وأراد به رسوله على العادة فى تفخيم أمر الرسول وتعظيم شأنه، يظهر ذلك فى مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ﴾

(١) جلال الدين السيوطى: الزهر فى علوم اللغة وأنواعها ١/ ٢٥٨. تحقيق محمد أحمد وآخرين ط. الحلبي. القاهرة.

(٢) آية ٩ من سورة البقرة.

وقال أيضاً ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، أضاف ما يخص الرسول إلى نفسه. وعلى هذا فإن المنافقين لما خادعوا الرسول، قيل إنهم خادعوا الله تعالى^(١).

ففى اللفظ الوارد فى هذا المثال خفاء للمعنى المراد، وإن لم يكن الخفاء من اللفظ نفسه - لأنه ظاهر فى دلالاته - لكن الخفاء نشأ من عارض، وهو عدم المخادعة لله تعالى مما يؤكد الدليل العقلى. فالمعنى اللفظى هنا ظاهر ولكن التشابه أتى فى مراده.

وظاهره محال فى حق الله تعالى، وهنا تبضح أهمية التأويل، كما تظهر كذلك قيمة الدليل العقلى.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الدعوة إلى تحكيم القرائن فى دلالة النصوص دعوة متأخرة فى الفكر الإسلامى. فقد كان الناس فى الصدر الأول يعرفون المراد من سياق الآيات بلا حاجة إلى دليل.

والدليل إما أن يكون متصلاً بالدليل العقلى - الواضح فى المثال السابق - وكما يشير إلى ذلك القاضى عبد الجبار، والدليل العقلى كالتصل لأن الخطاب يترتب عليه، ف قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ مع الدليل العقلى الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكثر فى بابه من أن يقول يا أيها العقلاء اتقوا ربكم^(٢).

وإما أن يكون الدليل منفصلاً، وقد أشار الغزالي إلى تلك الدلائل المنفصلة «وقد يكون ذلك الدليل قرينة، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر، أقوى منه»^(٣) ورب تأويل لا يظهر إلا بقرينة، ومن هذه التأويلات التى تساندها قرائن منفصلة: قول الرسول عليه الصلاة والسلام «إنما الربا فى النسيئة» ولا يقع فى محمول الحديث تخصيص لنوع معين من الربا، بل حصر لكل أنواع الربا فى النسيئة، فتظهر

^(١) يرجع إلى الفخر الرازى: التفسير الكبير ٢/ ٤١٦ ط. الحسينية. القاهرة.

^(٢) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ١/ ٢٤.

^(٣) الغزالي: المستصفى ١/ ٣٨٧.

الحاجة إلى واقعة يساندها نص، وتلك هي قول الرسول كذلك «لا تبيعوا الثبر بالبر إلا سواء بسواء» نص في إثبات ربا الفضل (وتلك قرينة منفصلة في إثبات ربا الفضل)، أما قوله «إنما الربا في النسيئة» يحصر الربا في النسيئة (مفهوم من قوله "إنما") وينفى ربا الفضل؛ فالقرينة التي أثبتت ربا الفضل، وإن كانت تأريلاً بعيداً، إلا أنها أولى من مخالفة النص (الذي حصر فيه الربا في النسيئة)^(١).

وقرينة العقل في هذا المثال ولو أنها أتت منفصلة إلا أنه ساندتها نص الحديث والدلائل العقلية مجالها في الشرعيات متسع.

أما الظاهر الآخر الأقوى، فيأتي عند احتمال معنيين أحدهما أقوى في الظهور من الآخر، فيجب الحمل على الظاهر الأقوى. وإذا ظهر دليل قوى أوضح أن المراد هو المعنى الخفى دون المعنى الجلى فيحتمل عليه.

وإن كان المعنيان واضحين، واستعمالهما في اللفظ على الحقيقة، وليس على المجاز، فأصل الحقيقة يختلف: إما أن تكون حقيقة لغوية في أحدهما، وحقيقة شرعية في الآخر، فالحقيقة الشرعية أولى بالحمل عليها إلا أن تدل قرينة على إرادة الحقيقة اللغوية. كما أشار إلى ذلك الزركشى^(٢).

مثال ذلك: قول الله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^(٣). والمعنى ادع لهم، إن دعائك تثبيت لهم وطمأنينة، لأن لفظ الصلاة يدور بين حقيقة لغوية وحقيقة شرعية. ولكن القرينة الحالية بالنسبة للرسول هنا تستوجب حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية.

وكذلك إذا دار اللفظ بين الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، فالعرفية أولى، لأن الجارى في الاستعمال والمستقر في عرف الناس أولى بالأخذ به.

^(١) نفس المرجع، (يتصرف).

^(٢) الزركشى: البرهان في علوم القرآن ١٦٦/٢.

^(٣) الآية ١٠٣ من سورة التوبة.

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة الشرعية، والعرفية، فالحقيقة الشرعية أولى لأن الشرع ألزم.

أما إذا اختلفت حقيقة الاستعمال في اللفظ، بأن يستعمل استعمالاً واحداً، كما في اللفظ المشترك، فالدليل يعتمد - في هذه الحالة - على مقدرة القائم بالتأويل، بأن يأتي بالأمارات الدالة على صحة التأويل، وإذا تعددت الآراء وكثرت الخلافات نتيجة لمحاولات المؤولين، فإن ذلك لم يكن ممنوعاً، لأنه نتيجة اجتهاد أهل العلم في الوصول إلى الحقيقة.

وأود أن ألفت النظر إلى أن صحة التأويل لم تقف عند إظهار الدليل فقط، ولكنها تمتد أيضاً إلى ما بعد الانتهاء من التأويل، بشرط موافقة الدلالة الجديدة المؤول إليها اللفظ للتركيب الأسلوبى.

فمناط الصحة في التأويل، هو الوصول إلى حكم صحيح، وما عملية التأويل نفسها، والدليل، إلا طرق موصلة إلى هذا الحكم.

ويشير الإمام الشاطبى^(١) إلى ما يجب مراعاته في المؤول إليه:

- بأن يكون راجعاً إلى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة.
- وأن يكون موضع اللفظ قابلاً للمعنى المؤول إليه من الناحية اللغوية بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازية أو كناية. جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية.

مثال ذلك: من تأول قول الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٢) على أن

"غوى" من غوى (بكسر الوسط) بمعنى: بشم من كثرة الأكل^(٣). وهذا تأويل غير صحيح، ومعنى الآية أورده القرطبى "غوى": أى قسد عليه عيشه، حكاه "النقاش"، واختاره "القشبرى". ويقول "أبو جعفر الطبرى" (غوى)، قسد عليه عيشه بتزوله إلى

(١) الشاطبى: المواقف ٣ / ٩٩.

(٢) الآية ١٢١ من سورة طه.

(٣) جاء في القاموس المحيط: غوى القيص: بشم من اللبن، أو منع الرضاع فهزل وكاد يهلك.

الدنيا. والغى: الفساد. وهو تأويل حسن. أما التأويل بمعنى: بشيم من كثرة الأكل، وإن صح على لغة من يقلب الياء المكسور ما قبلها، ألفاً - فيقول فى: فى، وبقي (بكسر الوسط) فى وبقي (بفتح الوسط) وهم بنو طى إلا أنه تأويل خبيث^(١). وهذا التأويل، وإن كان موافقاً للغة من جانب إحدى القبائل، إلا أنه غير مقبول فى الدلالة التى لم توافق المقام.

ففى الشرعيات لابد من تقديم العقل، ومراعاة ظروف النص، عند التأويل فى المقام الأول، ثم النظر إلى اللسان العربى بعد ذلك. وإن كانت الأخطاء الواردة فى التأويل بصفة عامة ترجع - كما قلنا فى غير مرة - إلى المتنازل للنص وليس فى النص نفسه.

ويتضح لنا مما سبق أهمية الدليل، باعتباره طريقاً موثقاً إلى سلامة النص، وأنه سيجاج حوله يمنع تحريف النص، ويبطل زيف المتعرضين له.

ولذا رغبت فى أن أستزيد من بيان أنواع الدليل، فوجدت أيضاً أن المحكم من الآيات، قد يُلجأ إليه كدليل على صحة التأويل، وكذلك صحة الأسلوب دليل على صحة التأويل.

يقول "الرازى" «واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظ التشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل»^(٢).

فهو بذلك يشير إلى وجود المحكمات التى ترجع إليها عند وجود التشابه ومن ذلك - مثلاً - قول الله تعالى ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) ذكر بعدها ﴿سُلُّ نُورِهِ﴾، فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان تعالى نفس النور لما أضاف النور إلى نفسه، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

(١) القرطبي: تفسير القرطبي ٦/ ٤٢٩٧.

(٢) فخر الدين الرازى: أساس التدريس ص ٢٣٠.

(٣) الآية ٣٥ من سورة النور.

فكل ما كان محلاً للشبهة، ومجالاً للتأويل من الآيات القرآنية - بالرجوع إلى المحكم منها - يمكن أن تُزال تلك الشبه، ويعرف قصد النص. يقول تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾. وإلى هذا أيضاً يشير "القاضي عبد الجبار" أن «أقوى ما يُعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربما يقوى ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه، لأنه هو الذي يبين أن المراد به ما يقتضيه المحكم»^(١)، وهذا ما أوردنا مثاله سابقاً.

وربما يكون الاعتماد على المحكم - كدليل لبيان المراد من التشابه - هو حمل المحكم لوجه واحد من الدلالة فلا يتطرق إليه رأى، ولا تلحقه مظنة، ولذا يمكن أن يكون دليلاً ثابتاً يرجع إليه إذا اشتبه الأمر، ونلمس هنا تدخلاً لقرينة العقلية في محاولة التوفيق بين المتشابهات عن طريق المحكمات، فهي أقوى من دليل اللغة.

إذ يقول الله تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾^(٢).

فالمعنى المتبادر من الآية هو "الأمر" بالفسق من لدن العلي القدير، وهو مجال في جانب الله تعالى.

إلا أن لفظ "الأمر" يفسر بعدة وجوه:

الأول : (أمرنا) بمعنى أكثرنا، يقول صاحب القاموس^(٣) : أمره الله وأمره -لُغِيَّة- : كثر نسله وماشيته.

الثاني : الأمر بالمعنى المعروف وهو الطلب، ويمكن أن يكون "أمرنا" بمعنى "قلدنا".

الثالث : يقول الشريف المرتضى ("أمرنا مترفيها" المأمور به مخذوف، وربما يكون الأمر بالطاعة كقولك : أمرته فعصى. (يبرر هذا الوجه) قول الله تعالى في الآية

^(١) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ٨ / ١.

^(٢) الآية ١٦ من سورة الإسراء.

^(٣) القاموس المحيط للفيروز آبادي (أمر).

السابقة ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وربما يكون الوجه الثالث هو أنسب الوجهه إلى تأويل الآية. كما أن من العلماء من يرجع إلى المحكم الذى يحمل مبدأ شرعياً أو عقدياً واضحاً، فالآية المحكمة التى يمكن الرجوع إليها بالنسبة للآية السابقة ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

ومن المعانى المتشابهة التى يرجع فيها إلى المحكم أيضاً، قول الله تعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣)، والمعنى الظاهر للنسيان هو ضد العلم بالشىء، نتيجة التفريط فى تذكره حتى يغيب عن الحفظ.

ويتضح أن الآية تحمل معنى راجحاً هو "النسيان" ومعنى مرجوحاً هو "الترك". بمعنى «نسوا الله أن يتقربوا إليه بالإتفاق فى سبيله»^(٤) فتركوا بذلك حق الله. وهذا هو المعنى الراجح حمل اللفظ عليه، خاصة وأنه يوافق آية محكمة وهى قول تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾^(٥).

أما شرط موافقة الأسلوب كدليل على صحة التأويل، فيتضح إذا ما تناولنا لفظاً كلفظ "السجود"، فاللفظ فى حالة إفراده يحمل معنى متشابهاً، يتحدد هذا المعنى إذا انتظم فى أسلوب.

فهناك فرق بين السجود لله، والسجود لآدم. فالسجود لله عبادة، والسجود لآدم ليس سجود عبادة.

(١) الشريف المرتضى: آمال المرتضى ٢ / ١.

(٢) الآية ٢٨ من سورة الأعراف.

(٣) الآية ٦٧ من سورة التوبة.

(٤) الآية ٦٤ من سورة مريم.

(٥) تفسير المنار ١٠ / ٤٦٠.

فيستدل على معانى الألفاظ بما تقدّمها من الكلام، وبما تأخر عليها، وأحياناً يتمرّد اللفظ على الأسلوب فلا يسلم قياده للسياق فى تحديد معناه. وهنا يلزم التوقف. ومثال ذلك قول الله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾، فمعنى "عسعس" الليل أقبل ظلامه أو أدير وهو من الألفاظ المشتركة بالتضاد، وهى ألفاظ تكثر الآراء بشأنها - كما سبق أن ذكرنا -.

وللسياق فى تحديد المعنى أثر كبير، فهناك من ألفاظ الأمر - مثلاً - ما هى على وزن واحد، ولكنها لا تتساوى فى المفهوم طبقاً للسياق. ومن ذلك "أقيموا الصلاة" مفهوم الأمر هنا الفرض. ومنها ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ مفهوم الأمر هنا بيان الحكم، وقوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ الأمر هنا للتهديد.

ويستتج أحد علماء الغرب اللغويين نظرية، توافق ما أشاره العرب حول مناسبة دلالة اللفظ للأسلوب. إذ يقول «حينما نقول بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى فى وقت واحد، نكون ضحايا الانخداع إلى حد ما. إذ لا يطفو فى الشعور من المعانى المختلفة التى تدل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذى يُعَيِّنُه سياق النص»^(١). فلم يكن هذا جديداً على علماء العربية الذين قالوا به منذ قرون مضت، إذ استمدوا نظرية النظم من الكتاب الكريم، وكثرت أبحاثهم حولها.

وكثير من الطاعنين فى الإسلام يتخذون من الآيات قطاعات لفظية غير متكاملة، ويمنحونها دلالات غير الدلالات التى نزلت من أجلها.

كما جاء فى تأويل قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(٢). بأخذ جزء من الآية ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، وبتره عن باقى الآية، يظهر فى هذه الجملة

(١) ج. فليريس (اللغة) ص ٢٢٨ تعريب د. الدواخلى، د. القصاص ط. الإنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٠.

(٢) الآية ٢٩ من سورة النساء.

وحدها دون النظر إلى سياقها، أن النهى إنما هو عن قتل الإنسان لنفسه وهو "الانتحار". إلا أن مفهوم هذه الجملة من خلال الأسلوب (لا يقتل بعضكم بعضاً) واختير هذا التعبير في القرآن للإشعار بتعاون الأمة، وتكافلها والحفاظ على وحدتها. كما تقدم في نكتة التعبير عن أكل بعضهم مال بعض - كما في أول الآية^(١).

والواضح أن تلك الدلالات الأسلوبية للكلمات - إذا صح هذا التعبير - هي دلالات مؤقّنة بتغير الأسلوب وظروفه، وهو موضوع يحتاج إلى حذر وحيلة، خاصة عند تناول الأساليب الدينية.

فإذا أغفلت الدلالات في تأويل النص الديني، سهل على من لا خلاق لهم - من أصحاب المذاهب - العبث بالدلالة القرآنية، ونصرص الحديث.

وصار كل من يستح له قول، أو يخطر بباله شيء، يدسّه على النص الديني، حتى أصبحت كتب التراث الإسلامي لا تخلو من هذه الضلالات.

وإن كان التأويل هو الذى مهد لهم، فلا بد من أن نضع تلك الظاهرة موضع العناية، وأن نحوطها بالأدلة الحارسة، لترشد إلى كل ما هو صحيح ومقبول عقلاً وشرعاً ولغة، فالدليل يقول عنه ابن حزم أنه «عبارة يتبيّن بها المراد»^(٢).

وإن كنا قد اتهمنا من الكلام عن الأسلوب وأهميته في الدلالة اللفظية، فإن هذا قد يدعونا إلى التذيل بكلمة عن أهمية معرفة أسباب نزول النص، فتلك المعرفة قد يتوقف عليها في بعض الأحيان التوصل إلى تأويل صحيح.

فأسباب النزول توضح لنا وجه الحكمة الباعث على تشريع ما، وهذا بدوره يساعد على توجيه الدلالة ومعرفتها. «فبيان سبب النزول طريق قوى في فهم معانى الكتاب العزيز، وهو أمر تحصيل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا، ومنها أنه قد يكون اللفظ عاماً، ويقوم الدليل على التخصيص، فإن محل السبب لا يجوز إخراجها بالاجتهاد والإجماع»^(٣).

^(١) أورد هذا المثال صاحب تفسير للنار ٥، ٣٦ وتناوله بشيء من التوضيح والتصرف.

^(٢) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٩.

^(٣) الزركشى: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢ (نقلها عن قول أبي الفتح القشيري).

مثال ذلك: قول الله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ

فِيمَا طَعِمُوا﴾^(١) . أورد "الواحدى" فى أسباب النزول، عن هذه الآية ما نصه «مات

أناس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وهم يشربون الخمر، فلما حرمت قال آخرون: كيف لأصحابنا؟ ماتوا وهم يشربونها؟ فنزلت هذه الآية»^(٢) .

فاللفظ العام هنا يقرر حكماً خاصاً بجماعة بعينها، ومع هذه المناسبة يقول الزركشى: «عن عثمان بن مظعون، وعمرو بن معد يكرب أنهما كانا يقولان: الخمر مباحة ويحتاجان بهذه الآية فى تحليل الخمر»^(٣) .

والواضح أن من تأول الآية هذا التأويل، ويتخذ منه ذريعة فى تحليل الخمر، إنما خفى عنه سبب النزول، وقد أداه هذا إلى تأويل فاسد - كما رأينا - فمن المأثورات المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول، تلقته بالقبول.

وكانت أسباب النزول من العوامل التى جعلت البعض يمتنع عن التأويل حتى لا يتعرض للخطأ. يقول ابن تيمية خيراً بسنده «سألت عبيدة السلماني عن آية من القرآن فقال ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل»^(٤) ومعنى هذا أن معرفة أسباب النزول من أدلة التأويل الصحيح، فتعين الظروف المحيطة بالنص تساعد على فهمه.

وخلاصة القول: إن الكلام إذا تيسر حمله على ظاهره، ويمكن من الاستقلال بنفسه، فى دلالة واضحة، يحمل على ما يقتضيه.

أما إذا امتنع حمل الكلام على الظاهر، ولزم التأويل كضرورة من الضرورات وجب البحث عن الوجه الذى يمكن حمل الكلام عليه، وطلبت فى ذلك الأدلة على

(١) الآية ٩٣ من سورة المائدة.

(٢) أبو الحسن على بن أحمد الواحدى (٣٨٧هـ): أسباب نزول القرآن ص ٢٠٤ ط. دار الكتاب الجديد، القاهرة

١٩٦٩ .

(٣) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ١ / ٣٥ .

(٤) ابن تيمية: مقلعة فى أصول التفسير ص ٣١ .

اختلاف أنواعها، وأصبحت مسانديتها وتأييدها للوجه المحمول عليه الكلام أمراً ضرورياً في الحصول على تأويل صحيح.

نماذج لبعض التأويلات من الناحية اللغوية :

كان طريق اللغة من أهم الطرق التي اتبعها العلماء في التأويل، فظاهرة التأويل تتعلق أساساً باللفظ ودلالته، وإن كان للعقل أيضاً دخل كبير في أعمال تلك الظاهرة.

إذ المنازعات التي ثارت عن طريق التأويل منازعات لفظية، حتى إذا تدخل العقل فإنه يرشد إلى وجه دلالي مقبول، ونعرض هنا بعض النماذج لتوضيح تأويلها من الناحية اللغوية حتى نتعرف على موقف اللغة من التأويل.

أما التأويلات العقلية الصرفة، ومثالها قول الله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(١)، يقول ابن تيمية «إن أصحاب الجبر يقولون بخلق كل الأفعال كالفساد والظلم، وما إلى ذلك. كما يدل ظاهر الآية، وأصحاب الاختيار يقولون: يكون الفعل خلقاً من الله وإبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته»^(٢).

ومن التأويل الذي قاله أصحاب الجبر وأصحاب الاختيار يتضح منه أن الجانب اللغوي لم يتدخل فيما ذهب إليه كل فريق، فالتأويل هنا عقلي وعقدي وليس لغوياً.

وتلك أنواع من التأويل لا تتعرض لها كثيراً إلا إذا لزم الأمر - كالحاجة إلى المقارنة هنا - لأنها لا تدخل في نطاق البحث، فالبحث يتناول ظاهرة التأويل من ناحية اتصالها باللغة.

^(١) الآية ٢٩ من سورة البقرة.

^(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٥/ ١٤٢، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠٨.

النموذج الأول: يقول الله تعالى ﴿وَكُوشَاءَ اللَّهِ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَكَسَّالٌ عَمَّا كَسَمُ تَعْمَلُونَ﴾^(١).

يتخذ أهل الجبر هذه الآية على أن الله أجبر العباد على كل شيء حتى أفعال المعاصي فينسب من يشاء إلى الضلال، وينسب من يشاء إلى الهدى. واتجاههم هذا لا يصح في النظر واللغة. إذ لو قام هؤلاء بتحليل الآية تحليلاً لغوياً. كما قال "ابن قتيبة" «لم يكن في ذلك نسبة فلو كانت هناك نسبة لأصبح الفعل يضللهم أى ينسيهم إلى الضلال»^(٢). فمن معانى الفعل المضعف الرباعى - ضلل على وزن فعل - «نسبة الشيء إلى أصل الفعل كما يقال: فسقتُ زيداً، أى نسبته إلى الفسق»^(٣).

أما الثلاثى ومنه "ضل" وهو المذكور فى الآية فلا نسبة فيه، والمعنى المفهوم «يُضِلُّ مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَخْتَارُ الْكُفْرَ وَيَصْتَمُّ عَلَيْهِ، وَيُلْطَفُ بِمَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَخْتَارُ الْإِيمَانَ يَعْنِي أَنَّهُ بَنَى الْأَمْرَ عَلَى الْإِخْتِيَارِ.... ولم يبنه على الإيجاب»^(٤)، وهذا المعنى أورده "الزحشرى"، ومن المعروف أنه معتزلى المذهب، والمعتزلة على النقيض من أصحاب الجبر، فأتيت بتفسير آخر "للقرطبي" لأنه يمثل موقفاً محايداً «معنى: يضل من يشاء: بخذلانه إياهم عدلاً منه فيهم، ويهدي من يشاء: بتوفيقه إياهم فضلاً منه عليهم»^(٥).

فالإتجاه اللغوى واضح فى أن الفعل ليس منسوباً، ولكن الإتجاهات المذهبية: من جبر واختيار أثرت فى توجيه الدلالة بما يتفق والمذهب.

فإذا وجد انحراف فى التأويل فلأنما يكون نتيجة ظروف غير لغوية، ومن هنا كانت تتمثل جنائيات التأويل وخطورته عند من يتناول النص، ويستغله فى أغراض خاصة. وإلى هذا يشير ابن جنى فى:

(١) الآية ٩٣ من سورة النحل.

(٢) ابن قتيبة: الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٤.

(٣) الأستاذ الشيخ أحمد الخلاوى: شذا العرف فى فن الصرف، ج ٤٣ ط. الخليل. القاهرة ١٩٦٥.

(٤) الزحشرى: الكشف ١/ ٥٣٤.

(٥) القرطبي: تفسير القرطبي ٦، ٢٧٨٨.

«باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية... أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها فلانما استهواه ضعفه في هذه اللغة... التي خوطبت الكافة بها... وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وحاز عليهم بها وعنها، وذلك أنهم لما سمعوا قول الله سبحانه وعلا عما يقول الجاهلون علواً كبيراً "يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله"... ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا الجرى... ونعوذ بالله من ضَعْفَةِ النظر وفساد الاعتبار. ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة، أو تصرف فيها، أو مزاولة لها، لحمتهم السعادة لها، ما أصارتهم الشيقوة إليه بالبغد عنها»^(١).

وابن جنى يشير إلى ضرورة الأنس باللغة، ومعرفة مراميها لمن أراد البعد عن تحريف النصوص أو الوقوع في التشبيه والتجسيم.

النموذج الثانى: فقد ذكروا أن الله تعالى أنزل آيات تدل على أنه جسم يجوز عليه الأبعاد والأعضاء، قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(٢).

واحتجوا عن طريق اللغة، بقولهم إن من حق المضاف أن يكون غير المضاف إليه فى حقيقة اللغة، فله تعالى وجه، ولا يكون الوجه هو نفسه.

والمراد هنا ذاته تعالى، ويصلح من الناحية اللغوية أن يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء، كما يقال: وجه الطريق ووجه الرأى على سبيل المجاز^(٣).

وكما أشار ابن جنى لم يكن لهم معرفة بوجوه اللغة ولا إحساس بهديها.

فمن المناسب فى هذا المقام القول بما جاء فى آخر المثال على التجوز.

^(١) ابن جنى: الخصائص ٣ / ٢٤٥.

^(٢) الآية ١١٥ من سورة البقرة.

^(٣) أورد المثال -القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ١ / ١٠٥. الفخر الرازى: أساس التفتيش ص ١٤١ وما بعدها.

ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ١٩٨.

وإلى مثل هذه التشبيهات كانت تذهب "جماعة من غلاة الشيعة.... قالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء، وأبعاض إما روحانية أو جسمانية، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار، ولكن ليس كالأعضاء المعروفة^(١).

وهذه مواقف عقدية لغوية كان لها خطرهما في الدين الإسلامي الذي ارتبط فهم شريعته باللغة، تلك التي هضم المغمضون حقها في الدلالة، وكان من الأولى أن يتبع هؤلاء وجهاً مناسباً من وجوهها، مما لا يدع مجالاً للتشبيه والتجسيم، خاصة فيما يتعلق بالله تعالى من صفات.

فاتباع نحلة^(٢)، أو اعتناق مذهب^(٣)، لا يبرز تطويع النص الديني إلى ما يتفق وهذه النحلة، أو ذاك المذهب؛ فاللغة لها مقاييس ومعايير لا بد من اتباعها، كما أن للعقل كذلك.

النموذج الثالث: ومن دقائق اللغة ما هو في حاجة إلى معرفة، يحس بها صاحبها الفروق اليسيرة في مفرداتها.

ومثال ذلك: الحروف المتقاربة التي تختلف في اللفظ فتختلف معها إيماءات الكلمة يوردها الزركشي ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾^(٤)، ﴿وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً﴾^(٥)، ﴿بَسْطُ الرِّزْقِ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾^(٦) ﴿وَاللَّهُ يَبْضُؤُ وَيَبْصُطُ﴾^(٧).
فبالسين "السعة الجزئية" التي تتعلق بنوع كالجسم أو العلم أو الرزق، وبالصاد "السعة الكلية" بدليل علو معنى الإطلاق، وعلو الصاد مع الجهارة والإطباق، فهي تتعلق بالخلق، وبمقدرة الله تعالى^(٨).

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ): الملل والنحل ١/ ١٣٩ ط. الأديبة. القاهرة ١٣١٧هـ.

(٢) النحلة هي الادعاء أو الدعوى.

(٣) للمذهب هو المعتقد (أما "الملة" فهي الشريعة أو الدين).

(٤) الآية ٢٤٧ من سورة البقرة.

(٥) الآية ٦٩ من سورة الأعراف.

(٦) الآية ٢٧ من سورة الرعد.

(٧) الآية ٢٤٥ من سورة البقرة.

(٨) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٤٢٩.

فاللفظ من خلال السياق المناسب يكتسب إichاءات معينة، ربما لا نجد لها في المعنى اللغوي الخالص للكلمة، فقد جاء في القاموس المحيط: بسط معنى بصط^(١). أما حروف المعاني، فقد يختلف المؤولون حولها، كما في (أر) وهو حرف للتخيير بين شيئين، كقوله تعالى:

﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَجْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٢).

وقد تأتي بمعنى "واو النسق" كقول الله تعالى:

﴿فَالْمُلْكِيَّاتِ ذِكْرًا * عَذْرًا أَوْ نَذْرًا﴾^(٣).

يقول القرطبي «...» يعني الرسل يعذرون وينذرون، وروى سعيد عن قتادة "عذرا" قال: عذراً لله جل ثناؤه إلى خلقه، ونذرت للمؤمنين يتفعلون به ويأخذون به^(٤).

ويورد ابن قتيبة من المشكل الحادث من جراء حروف المعاني، وضرورة مراعاة التأويل الصحيح لها، فيقول: وأما قوله تعالى:

﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾.

فإن بعضهم يذهب إلى أنها بمعنى "بل يزيدون" على مذهب التدارك...

وكذلك قوله ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾.... وليس كما تأولوه، وإنما بمعنى الواو في جميع المواضع^(٥).

(١) القاموس المحيط مادة "بسط".

(٢) الآية ٨٩ من سورة المائدة.

(٣) الآية ٥، ٦ من سورة الرسائل.

(٤) القرطبي: تفسير القرطبي ١٠/٦٩٤٧.

(٥) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٤١٤.

كما نورد مثلاً للبطليرسى^(١) يبين فيه إلى أى مدى يلعب التأولون بالحروف وما يؤدى هذا من تغيير فى المعنى، إذ يقول (الآية) «...وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن»، «قال قوم: معناه وترغبون فى نكاحهن لِمَا لِهِنَّ (الأموال)». وقال آخرون: إنما أراد وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن، وقلة مَالِهِنَّ. وإنما أوجب هذا الخلاف أن العرب تقول: رغبت عن الشيء، إذا زهدت فيه، ورغبت فى الشيء، إذا حرصت عليه... والحرف يحتمل التأولين المتضادين.

فصار كقول القائل:

ويرغب أن يبني المعالى خالد ويرغب أن يرضى صنيع الألائم

فهذا البيت يحتمل أن يكون مدحاً وأن يكون ذمّاً، فإن جعلت الرغبة الأولى مقدرة "بفى" والثانية مقدرة "بعن" كان مدحاً. وإن جعلت الأولى مقدرة "بعن" والثانية مقدرة "بفى" كان ذمّاً.

النموذج الرابع: من التأويلات اللغوية كذلك ما يؤثر فيها الإعراب. «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقتل قرشى صبراً^(٢) بعد اليوم» فمن رواه "بجزم الفعل" أوجب ظاهر الكلام للقرشى أن لا يقتل إن ارتد، ولا يقتص منه إن قتل. ومن رواه «برفع الفعل» انصرف التأويل إلى الخير عن قريش أنه لا يرتد منها أحد عن الإسلام فيستحق القتل^(٣).

وهكذا تؤثر حركة الإعراب فى دلالة النص، وما بين أيدينا نص صاحب الرسالة، والتأويل يصل به إلى تقرير مبدأ، أو التصريح بحكم.

النموذج الخامس: معرفة أوجه اللغة أمر ضرورى، فى اختيار ما يناسب النص الدينى، وقصر المعنى على الوجه المراد. فقد قالوا فى قول الله تعالى:

(١) البطليرسى: الإنصاف ص ٢٢.

(٢) صبراً: معناها الحبس، أو الإنسان للقتل (أى يجلس ويرمى حتى يموت). أوردها القاموس المحيط مادة (صبر).

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ١٢.

﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾^(١).

فإن لفظة "الضلال" تقع على معانٍ كثيرة، توقع البعض أنه أراد الضلال الذي هو ضد الهدى، وزعموا تبريراً لذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام، كان على مذهب قومه أربعين سنة - وهذا خطأ فاحش - فقد طهره الله تعالى لنبوته، وارتضاه لرسالته، (ومن سيرة الرسول رد على مزاعمهم) فقد سُمي في الجاهلية الأمين، وكانوا يرتضونه حكماً لهم وعليهم... والله سبحانه وتعالى إنما أراد "الضلال" الذي هو الغفلة، كما قال في مواضع أخرى «لا يضل ربي ولا ينسى» أي لا يغفل^(٢).

وهذا هو الوجه الدلالي المناسب في تأويل الآية، وقد يتمكن الطاعنون في نبوة محمد من اتخاذ الوجه الدلالي الآخر، سبيلاً إلى القول بما لا يُرتضى في حق الرسول.

موقف اللغة:

ومن تلك النماذج يتضح إلى أي مدى تساهم معرفة اللسان العربي في حل

مشاكل التأويل:

فقد تؤثر مفردات اللغة بمدلولاتها حسب الوضع. في ظاهرة التأويل، إذ يشار أحياناً إلى دلالة ربما تكون غير مقصودة في السياق، وهي صحيحة من الناحية اللغوية. وهذا تقصير من تناول النص وليس تقصيراً من اللغة.

ولفروع اللغة المختلفة دخل كبير، فقد يتغير المعنى ويختلف باختلاف الإعراب، وقد تستعمل حروف المعاني بعضها بدلاً من الآخر.

والواضح أن التصدي للتأويل يتطلب فهماً صحيحاً بالقرآن الكريم، ومعرفة ثاقبة باللسان العربي وبجروحه المختلفة.

أما ما حدث من تحريفات وتأويلات فاسدة فهذا راجع إلى تعنت المؤولين، وطلبهم دلالة لغوية لا تناسب مراد السياق وقصده، فاللغة العربية بها من أوجه الاستعمال ما يمكن من ذلك.

(١) الآية ٧ من سورة الضحى.

(٢) المثال أورده البطلوس في الإنصاف ص ٧٢ (بتصرف).

فقد كانت تأويلات المعتزلة -مثلاً- منها ما هو مقبول، ومنها ما يتعسفون في تأويله ليرافق مذهبهم. ومع كل هذا فقد كانوا يسلكون مسلكاً لغوياً يُسدون فيه مهارة ونفاذاً إلى جانب أن تمكنهم من اللغة جعل بعض تأويلاتهم صحيحة ومقبولة. ويمكن لمن يريد التعرف إلى هذه المحاورات اللغوية للمعتزلة، أن يطلع على "أمالى السيد المرتضى" للشرىف المرتضى.

واللغة - كما قلنا - يكثر فيها الاحتمال، وهو متفاوت، ففيها ما هو محتمل فى أصل اللغة كالألفاظ المشتركة، وفيها ما يدل على أمر واحد إلا أنه من خلال النظم يمكن أن يحمل على وجه آخر غير ظاهر.

وفى حالة حمل الألفاظ على وجه آخر، يجب أن يكون ذلك الوجه قريباً من دلالة اللفظ. فلا يقبل -مثلاً- تأويل لفظ البقرة -بعائشة، كما قالت الشيعة.

وكل هذه الأمور يحتملها الموقف اللغوى إذا أردنا الحصول على تأويلات صحيحة. فمن لم يضع كل هذه الاعتبارات عند وقوفه أمام النص الدينى بخاصة، ذهب فيه كما ذهب أصحاب الكلام.

واللغة لديها من المقدرة ما يمكنها من علاج تلك المواقف اللغوية التى أفسدها المتأولون بالبعد عن منطق اللغة وهداياها.

وما ذكرناه من تحليلات لغوية مع كل نموذج من النماذج السابقة يوضح موقف اللغة من التأويل.

الفصل الرابع

ظاهرة التأويل والدلالة

الأفكار الأساسية:

- الدلالات الثواني
- ما بين التأويل والمجاز
- الخلافات وتنوع وجهات النظر
- أثر التأويل في الدلالة
- الوسطية في التأويل

الدلالات الثواني :

التأويل وسيلة من وسائل الكشف عن مراد المتكلم ومعرفة ما تعنيه ألفاظه. وقد أشار "ابن فارس" إلى وسائل المعنى مُجْمِلاً إياها في ثلاث: «المعنى والتفسير والتأويل. وهي وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة»^(١).

ونظرة إلى ثلاثتها نجد أن المعنى أعمّها، فهو يشمل معرفة دلالات الألفاظ على اتساع تلك المعرفة وشمولها، مهما اختلفت أوجهها؛ دون قيد أو تخصيص، وقد عرفه "ابن فارس" "بالإظهار".

أما التفسير فهو يتناول الكشف عن دلالات النص الديني -في مجال الفكر الإسلامي بصفة خاصة-، وقد يستعمل في غير ذلك أيضاً، كما أشار الراغب^(٢). والتأويل أخص هذه الرسائل، وإن كان يتصل اتصالاً وثيقاً بالنصوص الدينية إلا أنه يختلف عن التفسير في إصابته أعماق النص، والكشف عن طاقاته.

ولهذا كانت المدرسة الأصولية توقف الحكم الشرعي عن قصد المتكلم مما جعلهم يقولون «والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل إلى معرفة مراد المتكلم»^(٣)، فالتأويل هو إخبار عن حقيقة المراد.

وإن كان التفسير يتناول القطاعات الأفقية في الدلالة -إذا صح هذا التعبير- فإن التأويل يتناول القطاعات الرأسية فيها.

والتأويل يوصل إلى المعنى، والمعنى هو «كل كلمة دلّت على حقيقة، وأرشدت إلى منفعة»^(٤)، فيهدف التأويل إلى تلك الحقيقة القائمة في النفس عند الخطاب، شكف عنها، ويبيّن مضمونها.

والحقيقة المقصودة هنا هي حقيقة مؤقّنة، إذ يتعلق التأويل أساساً بدلالة الألفاظ والألفاظ تتغير حقيقة دلالتها من أسلوب لآخر. وربما تتغير كذلك من وقت لآخر.

(١) ابن فارس: الصحاح ص ١٦٣.

(٢) الراغب الأصفهاني: مقدمة التفسير ص ٤٠٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين ١/ ١٨٨.

(٤) ابن عسّان الصفا وخلاص الوفاء ٣/ ١١٩.

ويستوقفني هنا قول «الفخر الرازي في التصوير المؤقت للمعنى، فيعرض تحليلاً لعلاقة المعنى بالصور الذهنية في "مقدمة تفسيره الكبير"، يمثل سبقاً في مجال البحث اللغوي، في زمن لم تتوفر فيه وسائل البحث الحديث، وما قاله حول المعنى مازال يطالعنا في كتب المحدثين. يقول «المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية (ويسرق لذلك مثلاً).. إذا رأينا جسماً من البعد، وظننا صخرة قلنا: إنه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظننا طيراً قلنا: إنه طير، فإذا زاد القرب علمنا أنه إنسان قلنا: إنه إنسان، فاختلفت الأسماء عند اختلاف التصورات»^(١).

ومن هذا يمكننا القول بأن المعنى هو ذلك الشيء الذي عناه وقصده المتكلم، واللفظ دليل على ما في دخیلته، تلك هي الحقيقة الوقتية، ودلالة الألفاظ على هذه المعاني دلالة ظنية، كما رأينا في المثال السابق عندما لاحظنا خضوعها لتصور الناظر الذي تغير من لحظة لأخرى.

وتلك العلاقة التي أشار إليها "الرازي"، وصل إليها علم اللغة الحديث بعد طول بحث ودراسة فيقول "أولمان": «الكلمات: لفظ، ومبدول، ومعنى»^(٢). كما يطلق العالمان "أوجدن وريتشارد"^(٣) على المعنى "الفكرة" أو "الربط الذهني"، وهذا هو المحتوى العقلي الذي أشار إليه الرازي.

والذي أقصد إليه من وراء هذا التأويل في حد ذاته يرمى إلى المعنى الذي هو حقيقة الشيء في وقت ما، وتلك هي الوجهة الصحيحة لظاهرة التأويل.

أما ما جاء من دلالات فاسدة وباطلة -وبخاصة ما رأيناه- عند الفرق في تناول النص الديني- فإنها راجعة إلى التصورات الذهنية عندهم والتي تتغير فيها الحقيقة من وقت لآخر، ولم يكن ذلك ناشئاً عن الشيء نفسه، وإنما هو قصور نظر.

وقد يتمكن الإنسان عن طريق الفهم والفطنة من أن يصل إلى حقيقة المقصد بعيداً عن أي منزع أو اتجاه.

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير ١ / ٣١.

(٢) Ullmann: Words and their use.

(٣) دور الكلمة في اللغة ترجمة د. كمال محمد بشر ص ٥٦١.

Ogden & Richards: The Meaning of Meaning p. 18 London 1936.

(٧)

فالحقيقة ليست مغطاة، وإنما الغطاء للعين، فلا تذهب إلى ما تريك العين،
واذهب إلى ما يريك العقل.

والتوصل إلى المعنى المقصود عن طريق التأويل ليس هو تعمقاً وإغراقاً
يحمل الدلالات مالا تحتمله، كما رأينا عند الباطنية الذين يقول عنهم الغزالي «وأحذروا
يؤولون كل لفظ ورد في القرآن، والسنة. فقالوا ﴿وَأَنهَارٌ مِّن لَّيْلِ﴾^(١). (يعنى) العلم
الباطن يرتضع بها أهلها (أهل هذه الأنهار) وتغذى بها تغذية تدوم به الحياة اللطيفة.
فإن غذاء الروح.. بارتضاع العلم من المعلم، كما أن حياة الجسم الكثيف، بارتضاع
اللبن من ثدي الأم»^(٢). وهو كما نرى تحميلٌ لدلالات الأسلوب وأبعاد ليس لها
ما يبررها، إلا اتجاهات مذهبية خاصة.

كما أن الترخص في البحث عن الدلالة، وعدم التفطن لفهم مقاصدها يؤدي
إلى تحريف باطل في النصوص الدينية، «حكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعي
المسمى بالمهدي - كان له صاحبان - يتنصر بهما على أمره، وكان أحدهما يسمى
"بنصر الله"، والآخر "بالفتح"، فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه
فقال:

﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾^(٣).

ومهما يكن من صدق هذه الرواية أو عدم صدقها، فإنها تبين إلى أي مدى
يؤدي النظر، إلى الوقوف عند ظاهر الألفاظ فقط، وعدم معرفة مقصودها.
فمن الواضح أن التطرف في تناول الدلالة، سواء أكان تعمقاً أم أخذاً ظاهرياً
فإنه يؤدي في النهاية إلى نتائج بعيدة عن مفهوم النص القرآني، وعن مهمة التفسير
الصحيح من الناحية اللغوية والعقلية. وإن كان التأويل قد أقحم في مثل هذه
الاتجاهات إقحاماً شوه مظهره، وأساء إليه.

وهذه الطرق في تحريف الدلالة، لا تخلو من موجهات خاصة؛ «فالواقع أن

^(١) ﴿فِيهَا أَنهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنهَارٌ مِّن لَّيْلِ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ الآية ١٥ من سورة محمد.

^(٢) الغزالي: الرد على الباطنية ص ١٢ ط. ليدن ١٩١٦.

^(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٩٢.

الذهن يسعى إلى تحديد معنى الكلمات يجمع الوسائل التي في متناولها، ولكنه يخضع أحياناً إذا وجهته بعض ظروف خاصة في طريق غير مستقيم»^(١).

أما مسلك التأويل في تحديد الدلالة، فهو إن كان يأخذ من إشارة النص، وفهم ما بُعد من المعنى، أو قراءة ما بين السطور - كما يسمونها اليوم - إلا أنه يقصد الهدف، والوصول إلى الحقيقة، مستنداً في ذلك إلى الدليل والبرهان.

وعبارة المتكلم إما أن تكون ظاهرة فيما ترمى إليه، فتصبح في غير حاجة إلى تفسير أو إيضاح، وإما أن تكون مقاصدها في باطن اللفظ فتحتاج إلى تدبر وروية، والتأويل هو الطريق إلى ذلك الباطن.

ومن ذلك قول الله تعالى:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾، فلم يطلق لهم الكفر، ولم يحجبهم إياه،

فهذا وإن كان ظاهره التقريض إليهم، فإن باطنه التهديد والوعيد لهم، ويدل على ذلك قوله تعالى بعقب هذا:

﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾.

فالتأويل يعمل على تحديد العلاقة بين اللفظ ومعناه الباطن، أو معناه البعيد، وهو معنى يفهم من المكونات اللفظية، لا المفردات حالة أفرادها^(٢).

وقد لفت الأصوليون إلى هذا، وكانوا أكثر دقة عندما أطلقوا على المعنى الثاني "المعنى التركيبي" كما أشار الإمام الشاطبي في موافقاته.

والتأويل يتعلق دائماً بالنص الديني، وهو مجال أتاح له البحث عن المعاني الباطنية للألفاظ، وما أكثرها في النصوص الدينية.

ويشير القرآن دائماً إلى التفقه والبحث. يقول تعالى:

﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٣).

(١) ج. فندريس: اللغة ص ٢٥٣ ترجمة د. الدواخلى، د. القصاص.

(٢) أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان ص. تحقيق: د. حفنى محمد شرف

ط. الشباب. القاهرة ١٩٦٩.

(٣) الآية ٧٨ من سورة النساء.

موجهًا إلى التدبر عند تناول النص الديني.

ويتناول صاحب "تفسير المنار" بيان هذا التفقه، إذ يقول «فما بال هذا لا القوم وماذا أصاب عقولهم، إذ هي بمعزل عن الغوص في أعماق الحديث، وفهم مقاصده وأسراره. فهم لا يعقلون حقيقة حديث ينقونه، ولا حقيقة حديث ينقي إليهم. وإنما يأخذون بما يطفو من المعنى على ظاهر اللفظ باديء الرأي، والفقه معرفة مراد صاحب الحديث من قوله، وحكمته فيه من العلة الباعثة عليه والناتبة له، وإذا كانوا قد فقدوا هذه الفقه وحرموه من كل حديث، فأجدر بهم أن يحرموه من حيث يبلغه الرسول عن وحى ربه - فهذه المعارف العالية لا تنال إلا بفضل الروية، وذكاء بعقول وطول التدبر - رفة على العاقل الرشيد أن يطلب فقه القول دون الظواهر الحرفية»^(١).

وقد قصدت من وراء هذا التفسير الذى أورده "المنار" بيان معنى التفقه وضرورة توفره فى فهم النص القرآنى، وما يحمله من دلالات ثوانٍ أو دلالات باطنية. ويتضمن القرآن الكثير من هذه الآيات التى تطلب إمعان النظر فى نصوصه. ففى موضع آخر، يقول الله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢). «والتدبر هو النظر فى أدبار الأمور، وعواقبها، وتدبر الكلام هو النظر والتفكر فى غاياته ومقاصده التى يرمى إليها، وعاقبة العامل به والمخالف له»^(٣)، فالحق على تدبر ألفاظ القرآن، وإدراك معانيه، أمر لازم فى تفهم المقاصد الإلهية التى تهدف إلى صلاح البشر فى حياتهم وآخرتهم.

وتنقل الآثار أيضًا أهمية التدبر فى الألفاظ «إذا قيل لعل بن أبى طالب: هل عندكم كتاب؟ قال: لا.. إلا كتاب الله، أوفهم أعطيه رجل مسلم، أو ما فى هذه

(١) تفسير المنار ٥ / ٢٢٣.

(٢) الآية ٨٢ من سورة النساء.

(٣) الشاطبى: الموافقات ٣ / ٣٧٢.

الصحيحة - قال قلت: وما في هذه الصحيحة...؟ قال: العقل»^(١).

فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به لأنهم عرب وهذا لسانهم، والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، ويحتاج إلى أعمال للتوصل إلى هذا المراد.

ولو حصل التدبر لما وُجد في القرآن اختلاف البتة، فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق، ويُبعد الاختلاف، هو المقصد والهدف، فمقاصد الكتاب واحدة، وأهدافه، لا خلاف فيها ولا تناقض، ولا تنافر.

«وعلى رغم اختلاف ظاهر اللفظ في هذه الكتب (الكتب الإلهية) فإنها في رسالتها ومعناها لا تختلف في الأساس»^(٢).

وفي عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يغب على أصحابه معرفة باطن اللفظ ومقاصد الآي. فعند قول الله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾.

يقول القرطبي «لما نزلت قرأها النبي على أصحابه، ومنهم أبو بكر وعمر وسعد ابن أبي وقاص، وفرحوا واستبشروا، وبكى العباس. فقال له النبي: ما يبكيك يا عم...؟ قال: نعت إليك نفسك. قال: إنه لكما تقول. فعاش بعدها ستين يومًا ما رثي فيها ضاحكًا مستبشرًا»^(٣).

فظاهر السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم، أن يسبح بحمد ربه ويستغفره، إذ نصره وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه.

فالمعاني الباطنية هي المقصد والهدف من وراء الأسلوب. والباطن الذي أشير إليه هنا هو تلك الحقيقة المرادة من الخطاب، وليس علم الباطن الذي تعنيه الباطنية، من زيف وتحريف للدلالة.

^(١) أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ١/ ٣٠. تحقيق: حسين الممداني ط. دار الكتاب العربي. القاهرة ١٩٥٢.

^(٢) تفسير للنار ٥/ ٢١٧.

^(٣) للقرطبي: تفسير القرطبي ١٠/ ٧٢٢٢.

فمن هذا المنطق تكشف ظاهرة التأويل عن القصد وتوصل إلى حقيقة الدلالة من وراء السياق، وهو ما نريد توضيحه في هذا الفصل من العمل الدلالي لها.

ويقرر الشاطبي^(١) أنه يشترط تحديد الباطن المراد من الخطاب - أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، وأن يكون له شاهد يشهد بصحته من غير معارض، لأنه بدون هذا يكون دعوى بلا دليل، وإذا توافر الشرطان كان هذا الباطن غير خبط الباطنية الذين يقولون مالا يقوم عليه دليل، ولا يستقيم به بيان عربى. كقولهم "اغتسلوا" أى جددوا العهد، وأن "الصيام" هو الإمساك عن كشف السر، وأن "الصفاء" هو النبى، "والمروة" هو على.

وتلك هى الشروط التى تصاحب التأويل إذا أردنا الحصول على تأويل صحيح، وقد سبق ذكرها فى أصول التأويل.

فالحصول على المعنى الثانى وهو المعنى الباطن الذى يحمله اللفظ لابد فيه من مراعاة تلك الشروط.

وقد ظهر هذا الاتجاه فى بيئة الأصوليين، وكان من دوافعه استناد الحكم إلى قصد المتكلم، مما دعاهم إلى الاهتمام بالكشف عن الدلالات الخفية لتعلقها بالحقيقة، ويتضح ذلك جلياً فى مباحثهم حول الألفاظ من حيث فحواها، وإشارتها وكذلك دلالة الاقتضاء منها، فهذه الدلالات «لا يدل اللفظ عليها، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ. كقوله صلى الله عليه وسلم «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل». ومعناه لا صيام صحيح، فالحكم هنا ثبت اقتضاءً لا لفظاً. وما يؤخذ من إشارة اللفظ.. تقدير مدة الحمل بستة أشهر، أخذاً من قوله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقد قال تعالى فى موضع آخر «وفصاله فى عامين»^(٢).

إلى غير ذلك من الدلالات الباطنية للأسلوب، إذ كانت مجهوداتهم واضحة فى استخلاص محمول العبارات من غير الظاهر بصفة خاصة.

(١) الشاطبي: المرافقات ٣ / ٣٩٤.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢ / ١٨٦ وما بعدها.

وفى البحث عن المعنى الثانى يُقَرَّب التأويل من الدرس البلاغى إذ يقول الجرجاني فى معرض كلامه عن الأشكال البلاغية من كناية واستعارة، وغيرها.. "المعنى، ومعنى المعنى. تعنى بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذى تصل إليه بغير واسطة. ومعنى المعنى: أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر^(١)."

فاليئة الأدبية تهتم كذلك بمعنى المعنى، وكلا الاتجاهين (التأويلى والأدبى) يحاول استغلال طاقة النص، أما الأديب فاستغلاله للمعاني الثانية، هو بيان للقدرة الأدبية على رؤية الأشياء، والتأويل يهدف من وراء المعنى الثانى التوصل إلى الدلالة الحقيقية للنص، والتي تُوضَّح إرادة الشارع. ويتحتم عليها معًا (الأديب والمؤل) مراعاة مقتضى الحال، وهو المبدأ الأساسى فى إبراز قيمة الكلام واتصافه بالبلاغة فيما يتعلق بالدرس الأدبى، وتعلق هذا المبدأ بالقرب من إظهار الدلالة الحقيقية والمقصود فى مجال التأويل.

وكانت اهتمامات العلماء على اختلاف مدارسهم واضحة فى عنايتهم بالمعنى الثانى. فهو خاصية من خصائص اللغة العربية، والاهتمام به أمر لا بد منه فى التعرف إلى قصد الخطاب. وإن وضع هذا الاهتمام فى اللغة العادية فكيف به فى لغة النص الدينى؟، فيها وجدت. «فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً. وكل من أصاب الحق، وصادف الصواب، فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»^(٢).

والتأويل الصحيح هو الموصل إلى باطن اللفظ، وإلى ذلك يشير ابن الأثير فى قوله التأويل: إظهار باطن اللفظ كقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ فتفسيره من الرصد، يقال: رصدته إذا راقبته، وتأويله تحذير العباد من تعدى حدود الله ومخالفة أوامره^(٣).

(١) الجرجاني: دلائل الإصجاز ص ٢٠٣.

(٢) الشاطبى: الموافقات ٣ / ٣٩٠.

(٣) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر ١ / ٧٥.

وهكذا كانت تؤدي ظاهرة التأويل دوراً جليلاً في مجال النص الديني تكشف طاقاته، وتصل إلى حقيقته، فعملها عمل دلالي في المقام الأول.

أما التأويل العقدي الذي شوه الدلالة وحرفها وجعل كلمة "تأويل" إلى يومنا هذا تعني الادّعاء والافتراء والكذب. فإنه ليس موضوع بحثنا.

والتوصل إلى تلك المعرفة قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، والمناس يتفاوتون في مراتب الثقافة والفهم، مما يؤدي في بعض الأحيان إلى عدم إصابة القصد ومعرفة حقيقته فيصبح التأويل المستخدم تأويلاً فاسداً.

وإعمال التأويل في التوصل إلى باطن اللفظ إعمالاً صحيحاً، يحقق وضوحاً للرؤية في جانب الدلالة والمعرفة، كما يعدّ طوراً متقدماً من أطوار الدلالة، في حياة اللغة، داخل المجتمع الإسلامي، يتميز بحرية الفكر وإعمال العقل، بعد أن تخطى دائرة النقل والأثر.

وإن كان نطاق الاحتمالات والتأويلات يتسع في بعض الأحيان، وتكثر حجوه الدلالة فيه عند بعض الفرق، التي كانت في أول نشأتها تمثل الدفاع عن العقيدة، ويعتبر اتجاهها التأويلي معتدلاً في بعض الأحيان، وتلك هي فرقة المعتزلة، اتسع نطاق الحوار الدلالي عندهم، مما أدى بهم إلى الإتيان بمحكمة من الحلول -عن طريق التأويل- للمشاكل التي تقدمها التصور - يرون في ذلك أنه «لا يمكن اعتبار واحدة منها غير ممكنة، وأن إيجادها ربما تطابق المعنى الحقيقي (المراد من النص)»^(١).

وصورة من هذه التأويلات توضح لنا مقدار المهارة والنفاز في عمق اللغة، وعرض وجوه الدلالة التي يحملها اللفظ -غير المعنى الظاهر له- ومدى القدرة في الغوص وراء ما يحفى أو دق من الدلالات.

يقول الشريف المرتضى^(٢) عند تأويل قول الله تعالى ﴿لَا تُرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^(٣). «فَقِيلَ لِمَ نَحْصُ الْيَوْمَ بِالْقَوْلِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ الْغَفْرَ عَنْهُمْ

(١) حول التفسير: ملهات التفسير الإسلامي من ١٣٧٠: تحقيق د. عبد الحليم النجار ط. دار الكتاب الحديث. القاهرة.

(٢) الشريف المرتضى: آمال المرتضى ١/ ١٠٥، ١٠٦.

(٣) الآية ٩٢ من سورة يوسف.

في جميع مستقبل أوقاته. الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه أربعة:
أولها: أنه لما كان هذا الوقت الذي أشار إليه، هو أول أوقاته التي كشف فيها
نفسه لهم، وأطلعهم على ما كان يستره عنهم من أمره، أشار إلى الوقت الذي لو أراد
الانتقام لا يبدأ به فيه، والذي عفى فيه عنهم لم يراجع الانتقام.

ثانيها: أن يوسف لما قدم توبيخهم، وعدد عليهم قبيح ما فعلوه، وعظيم
ما ارتكبه «قال هل علمتم ما فعلتم يوسف وأخيه إذ أتتم جاملون»^(١) وهو مع ذلك
يستر عنهم قبيح قولهم بفصحهم فقال لهم عند تبليغ أمرهم «لا تشرب عليكم
اليوم» أي قدا انقطع عنكم توبيخهم، ومضى عدلي (ملا متي) عند اعتدافكم بالذنب،
توكلان فيكون اليوم دلالة على انقطاع المعاقبة والتوبيخ، وعلي أن الأوقات المتصلة باليوم
تجرى مجراه في زوال الغضب، ونظام العفو.

ثالثها: أن يوم كبر اليوم المراد به الزمان والحين، فوضع اليوم موضع الزمان
وكلمة، لأن

والشعر على الألفاظ والاشعار والسنن، كما يقول العربي، لغزوه، فبقيت
تستحسن في يوم وفقت، لتركها، ومقتها، يريته في هذا الزمان، ولا يريد
يومنا واحدا، قال أبو القيس:

اليوم فاشرب (غير مستحب) إنما من الدنيا ولا وافل؟

ومعنا: لم يقصد غير ما في قوله، كل ذلك لا يترادف كلنا اليوم والغد، فوضع إلا جميع
الأوقات المستقبلة.

رابعها: أن يكون المراد «لا تشرب عليكم اليوم» نالته، ثم قال «اليوم يغفر
الله لكم» فتعني اليوم بالغفران، وكان المعنى: غفر الله لكل اليومين فأما معنى الشرب،
فإن أبا عبيدة قال: معناه لا شغب ولا معاقبة ولا إفساد.
وقال الشاعر: «أنا لثعلب دأ مدني وميا رعت بها ربيعة»^(٢)

فغفوت عنهم غفر غير مشرب وتركتم لعقاب يوم يسرمد

فغفوت عنهم غفر غير مشرب وتركتم لعقاب يوم يسرمد

^(١) الآية ٨٩ من سورة يوسف.

^(٢) يريد: اشرب الخمر غير مدخر إنما، ولا متطفل على أحد. (فالواغل هو الذي يشرب مع القوم دون دعوة).

وقال أبو العباس ثعلب يقال: ثرب فلان على فلان إذا عدد عليه ذنوبه
وقال بعضهم: التثريب - مأخوذ من لفظ الثرب، وهو شحم الجحوف فكأنه موزع
للمبالغة في اللوم والتعنيف والتقصى إلى غاياتها.
وقد قصدت إلى عرض هذا المثال بأكمله حتى نلاحظ مدى التعمق في باطن
اللفظ، وبيان مراميها، وإظهار إيجاءاته عن طريق التأويل.
ومن المعروف أن القرآن يحمل بين ألفاظه الكثير من الوجوه الدلالية التي
يظهرها التأويل والاستنباط.

فالالتزام بظاهر اللفظ يؤدي - كما قلنا - إلى خلط في الدلالة، وقصور في
الإدراك الراعى لروح النص «إن اليهود في المدينة حينما سمعوا الآية ﴿مَنْ ذَا الَّذِي
يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾، ويقصد بها المجاهدة، والإنفاق في سبيل الله. قال اليهود:
إن الله فقير ونحن أغنياء، فقال أبو الدحداح وقد فهم المقام فهمًا حقيقياً: إن الله
كريم استقرض منا ما أعطانا، وهو يذكرنا بالمستشرق الذي سمع أحد الدراويش في
إحدى طرقات القاهرة يصيح "مَدَدٌ" وكان المستشرق يعرف المعنى المعجمي للكلمة،
ولكنه لا يعرف ما وراءها من مقام، ولذلك استفسر: أى نوع من المَدَد يريد ذلك
الرجل، وأخيراً ينبغي لنا أن نشير إلى أن المفسرين قد فطنوا منذ زمن سحيق في القدم
إلى الفرق بين ظاهر القرآن وباطنه، فكان فهمهم لهذا الفرق تفريقاً بين المعنى المقالي
والمعنى المقامى^(١).

ونخلص من هذا كله إلى أن الألفاظ وبخاصة ألفاظ النص الدينى لها ظاهر
وباطن، وأن الباطن هو المعنى الثانى لها، هذا المعنى يحمل القصد. والتأويل يبحث عن
هذا المعنى الثانى لمعرفة مراد المتكلم ومقاصد النص.

وإذا كان باطن اللفظ يحمل قصد المتكلم،.. فما هو هذا القصد؟.. إذا
المقاصد من الأمور التي يهتم التأويل بالوصول إليها، ومحاولة معرفتها.

(١) د. محام حسان: اللغة العربية - معناها ومينها ص ٣٣٩ ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٣.

ويقول الجاحظ «وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد»^(١).

كما يظهر اهتمام التأويل بالمقاصد من خلال تعريفه: بصرف اللفظ إلى أوله، وأول كل شيء هو القاصد لما يريده، فالمؤول إذن يبين للسامع القصد الذي من أجله ورد الخطاب. فإن القصد هو الحقيقة المرادة من وراء الخطاب.

وقد أفاضت كتب الأصول في موضوع المقاصد، ويرجع ذلك إلى عنايتهم بالمضمون لا بالشكل، مما جعلهم يهتمون بهذه المقاصد ويرلونها اهتماماً كبيراً لما يتوقف عليها من تقرير الأحكام التي يحملها النص الديني، والحكم على أعمال المكلفين في الخطاب العادي.

فالعناية كل العناية بفهم معنى الخطاب، فهو المقصود، وأن المعول عليه هو قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة^(٢). وهذا أيضاً لما يبرر اختلاف الألفاظ في القراءات، (كما جاء في قول الله تعالى ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾، (وما يخادعون إلا أنفسهم)، ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ (لنؤتيهم من الجنة غرفاً) إلى كثير من هذا، لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب وتلك عادة العرب^(٣). فالألفاظ قد تتغير أشكالها، ولكن الصيغة الفكرية المقصودة لم تتغير.

والبحث عن مقصد الخطاب ليس مقصوراً على البيعة الأصولية فحسب، وإنما هو مبحث من مباحث اللغة بصفة عامة، وقد أشار العلماء إلى أهميته في المجال الأدبي كذلك، «فكثيراً ما نقف أمام نص من النصوص وقفة المتردد الذي يتمنى لو أنه رأى الأديب، فيسأله عما أراد بهذا النص، ويود أن لو كان حياً ليسأله عما يريد، بل هو يرجع بذهنه مستعرضاً ظروف الأديب، نافخاً فيه الحياة من جديد، وذلك أن من المعاني ما لا يزال في بطن الشاعر - كما يقرلون - لا نعثر عليه إلا بالجهد وإلا بعد أن

(١) الجاحظ: الحيوان ١ / ١٨٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢ / ٨٤.

(٣) للرجع السابق ٢ / ٨٣.

نتعرف على قاموسه ونفسيته، ومقدار احترامه لمدلولات الألفاظ، ومقدار جرأته في الخروج عليها»^(١).

وإذا كانت كل هذه المحاولات تبذل من أجل التعرف إلى قصد الأديب فيما ساقه من النصوص، فما بال المتصدي للنص الديني الذي يتوقف على معرفة قصده بيان أهداف الشريعة السماوية.

وقد تحكم الأولى عاطفة عابرة أو انفعال وقتي، أما الثانية فيحدوها التشدد والحرص.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات سواء تعرضنا لنص ديني، أو لنص أدبي يمكن أن نحاول معرفة القصد من الخطاب عن طريق تأويل النص، ومراعاة القرائن التي تبرره، والظروف المختلفة التي تحيط به.

ولكن النصوص الدينية لها مقاصد حقيقية، يهدف بها الشارع إلى المصلحة العامة، والدلالة التي تصل إلى فهم السامعين قد تختلف باختلاف مداركهم، مما قد يؤدي إلى تلوين هذه الحقيقة وتحريفها.

وقد قسم "ابن القيم" هذه الدلالة بالنسبة لقصد المتكلم وفهم السامع إلى نوعين: حقيقية، وإضافية.

«فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإداركه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك»^(٢).

وعلى هذا فالتأويل الصحيح هو الباحث عن قصد المتكلم وإرادته، وبمعنى آخر عن الدلالة الحقيقية: أما التأويل الفاسد فهو الذي يتبع فهم السامع وإداركه، إذا وصل به هذا الفهم إلى زيف الحقيقة. والدلالة التي يتوصل إليها يمكن أن تسمى "دلالة إضافية".

(١) نفس المرجع ٢ / ٨٣.

(٢) ابن القيم: أعلام للرفيعين ١ / ٣٠٥.

وهذا التقسيم بالنسبة للتأويل، والناتج عن تقسيم الدلالة، التي أشار إليها "ابن القيم"، ليتفق إلى حد كبير مع ما أثاره علماء اللغة المحدثين حول الدلالة المركزية، والدلالة الهامشية، وهو موضوع يتعلق أيضاً بالمعاني الثانية للكلمات.

فالدلالة المركزية: قدر مشترك من الدلالة يصل بالناس إلى نوع من الفهم التقريبي، وهي دلالة واضحة في أذهانهم. وقد أتى بهذا التعريف "الأستاذ الدكتور إبراهيم أنيس" في كتابه دلالة الألفاظ.

«ومع اختلاف كثير من الناس في تلك الدلالة المركزية لا يعوقهم هذا الاختلاف عن التفاهم، وتبادل وجهات النظر، لأنه خلاف في نسبة الوضوح لتلك الدلالة.. ولكنها على كل حال واضحة وضوحاً كافياً عندهم جميعاً»^(١).

ويمكننا أن نطبق هذا على الدلالة الحقيقية، أو قصد المتكلم الذي يمكن الوصول إليه عن طريق التأويل الصحيح، فالناس ليسوا سواء في الفهم، فقد تباين وجهات النظر، إلا أنه تباين يهدف إلى معرفة الحقيقة وقصد الكلام، وهي دلالة غير مختلف عليها أساساً.

وتلك الدلالة تتصل اتصالاً وثيقاً باللفظ المؤول، وقد تكون دلالة أولى للفظ، وقد تكون دلالة ثانية كلفظ "الدمر" فإن دلالاته الأولى: الزمان الطويل الأمد، ودلالاته الثانية: النازلة فهي دلالات مركزية.

«أما الدلالة الهامشية فهي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم، وأمزجتهم، وما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم»^(٢).

وتشبه الدلالة الهامشية إلى حد كبير، تلك التأويلات الفاسدة التي خضعت للاتجاهات الخاصة، والمكونات المختلفة بين الفرق الإسلامية.

وهي لا تدل دلالة صحيحة على اللفظ المؤول. فالشيعة -مثلاً- يقولون في

قول الله تعالى ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ أي في علي بن أبي طالب^(٣).
فالدلالات الهامشية تختلف باختلاف أصحابها.

(١) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٠٣.

(٢) نفس المرجع.

(٣) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص ٢٢.

والدلالة الحقيقية أو المركزية: دلالة صادقة، والدلالة الإضافية أو الهامشية: دلالة فاسدة، فالأولى دلالة ثابتة، أما الثانية فدلالة متغيرة.

وإلى هذا يشير أيضاً "أوجدن، وريتشارد" -من علماء الغرب- بما ترجمته «الدلالات الحقيقية للكلمات لا يشوبها أدنى شك، إلا أنه من الصعب أن نحافظ عليها.. فمن المحتمل أن يتخددع المؤول الساذج فى معانيها، وإذا لم ينظر فى الظروف الخاصة، التى انتشرت فيها هذه الكلمات»^(١). ومع هذا فإن قصور فهم المؤول قد ينتج عنه تشويه للدلالات، حتى للحقيقى منها.

وأوضح مجال للدلالة الهامشية كما أشار "الأستاذ الدكتور إبراهيم أنيس"، هو المجال السياسى، إذ يعمد السياسيون فى كثير من الأحيان إلى منح الألفاظ التى يستخدمونها فى هذا المجال قدراً كبيراً من الدلالات الهامشية، بهدف استغلالها فى دعاية ما.

ويسوق لذلك مثلاً: «الفدائى يجعلونه إرهابياً، والوطنى قد يصفونه بالمتهور المتعصب.. فالألفاظ السياسة فوق أنها ألفاظ كاذبة فى غالب الأحيان، تحاط عادة بهالة من الدلالات الهامشية التى تؤثر فى عقول الناس ونفوسهم، وتوجهها توجيهاً معيناً نحو الخير ونحو الشر أحياناً»^(٢).

وهذا يمثل ما حدث بين الفرق الكلامية التى كانت تستخدم النص الدينى - لما له من مكانة رفيعة عند الناس - وتبث فيه تعاليم مذهبها وأفكارها، حتى يقع ذلك من السامعين موقع الإقناع. وكان التأويل سبيلها إلى ذلك، فتلوئت الدلالة واختلفت باختلاف هذه الفرق، وتباينها فى الفكر والعقيدة، وأصبحت تأويلاتها عبارة عن تأويلات كاذبة، أو دلالات هامشية كما يقول المحدثون، يحرفون بها الكلم عن مواضعه ويستغلونها لصالحهم.

وبالنظر إلى هذه الدلالات يمكننا أن نربط هذا اللون من ألوان التأويل بما قد يحدث فى كبريات القضايا السياسية، التى يعانى منها عالمنا اليوم. وأوضح مثال

Ogden & Richards: Meaning p. 11 London 1936.

(١)

(٢) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٠٥.

لذلك، هو ما حدث فى مشكلة الشرق الأوسط من تحديد لكلمة "أراضٍ" التى أتى بها قرار مجلس الأمن عندما طالب بإجلاء القوات الإسرائيلية من الأراضى العربية فى أعقاب معارك يرنه ١٩٦٧.

فإتيان الكلمة فى صورة "نكرة" جعلت دلالتها غير واضحة فاحتملت دلالة إضافية، أو دلالة هامشية، وقام كل طرف من أطراف النزاع بتأويلها من وجهة نظره بما يتفق ومصلحته. ولم يغب عن أحد ما دار من معارك كلامية حول تحديد دلالة هذه اللفظية. أهى تعنى (أراضٍ احتلت بعد حرب ١٩٦٧، أم أراضٍ على وجه العموم...، ومضى العدو فى استغلال الموقف لصالحه.

وهذا اللون من التأويل يستعمل كثيراً فى دلالات الألفاظ التى تدخل فى ترويج الشائعات المغرضة، وفى ألفاظ بعض القضايا السياسية الكبرى التى يدلى فيها بكلمات ذات ميوعة فى الدلالة لغرض من الأغراض.

وجملة القول فيما يتعلق بدلالة الألفاظ، وصدق هذه الدلالة أو كذبها: إنها تتعلق بمقصد الكلام، وليس بأشكاله، «فإن الاعتبار بالمقاصد والمعانى فى الأقوال والأفعال. والألفاظ إذا اختلفت ومعناها واحد كان حكمها واحداً، فإذا اختلفت الألفاظ واختلفت المعانى كان حكمها مختلفاً، وكذلك الأعمال.. ومن تأمل الشريعة علم بالاضطرار صحة هذا»^(١).

ما بين التأويل والمجاز :

المجاز وسيلة من رسائل فهم النص الدينى، وثيق الصلة بالتأويل وقديم الصلة به، وكان الداعى إلى ذلك هو تفهم ألفاظ القرآن، وإدراك معانيها. «يذكر أحد المؤرخين أن "إبراهيم بن إسماعيل" الكاتب أحد كتّاب "الفضل بين الربيع" سأل "أبا عبيدة" عن معنى آية من القرآن، فأجاب عن السؤال، واعتزم أن يؤلف مجاز القرآن»^(٢).

(١) ابن القيم: أعلام المرقين ٣ / ٥٩.

(٢) أبو عبيدة: مجاز القرآن ١ / ٦١ (للمقدمة).

ولم يكن مجاز أبى عبيدة إلا تفسيراً موجزاً لمعانى القرآن، فيقول «فى قوله تعالى فى سورة الأنعام:

﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمُرُّونَ﴾ أى تشكون... ﴿ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ «مجازه: يعرضون، ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ أى كسبتم»^(١)، ويدل أن المجاز هنا ترضيح لمعانى الألفاظ.

وهكذا بدأ المجاز مرادفاً للتأويل والتفسير، فقد استعمله "أبر عبيدة" بهذا المعنى، والمطلع على كتابه يرى أنه عند تفسير الآيات القرآنية، يقول: تفسره كذا، معناه كذا، تأويله كذا. على أن معانيها واحدة، أى "التفسير"، والمعنى، والتأويل». وطبيعى أن يدخل المجاز فيما أشكل معناه من الألفاظ بتركها الحقيقة ومجيئها على المجاز، فيبين المعنى المقصود. وهذا العمل، وذاك المجال، هو عمل التأويل ومجاله. يقول ابن القيم:

«المجاز والتأويل لا يدخل فى المنصوص، وإنما يدخل فى الظاهر المحتمل، وهنا نكتة ينبغى التفطن لها وهى أن كون اللفظ نصاً يعرف بشيئين: أحدهما -عدم احتمال لغو معناه وضعاً، كالعشرة. والثانى -ما اطرده استعماله على طريقة واحدة فى جميع موارد، فإنه نص فى معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً، وإن تطرق ذلك إلى بعض أفراد، وصار هذا بمنزلة خير المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرق إلى كل واحد من أفراد بمفرده، وهذه عصمة نافعة تدل على خطأ كثير من التأويلات السمعية التى اطرده استعمالها فى ظاهرها وتأويلها، والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذاً مخالفاً لغيره، ومن لسمعيات، فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقرب تأويلها ممنوع»^(٢).

يُعد هذا تحديداً للمجال الذى يستعمل فيه المجاز والتأويل، فثبت المعنى إما

(١) نفس المرجع ١/ ١٨٥ وما بعدها.

(٢) ابن القيم: بدائع النوائد ١/ ١٥ ط. للتبصرة. القاهرة.

أن يكون عن طريق النصبيّة في "الظاهرة اللغوية"، أو عن طريق الاستعمال وإطراده، فإذا ثبتت الدلالة بذلك، فلا مجاز ولا تأويل، إذ المعنى ظاهر والدلالة ثابتة وواضحة. والمجاز عند بدايته كان أقرب إلى تفسير غريب القرآن - كما رأينا عند "أبي عبيدة"، ولم يكن كشفًا عن وجوه البيان، كما هو في اصطلاح البيهقيين، وتعلقه بالدلالة، جعل الناس يطلقون على من يقوم به أنه من أصحاب المعاني، كما كان يطلق على أبي عبيدة.

وهكذا استعمل المجاز في بادئ الأمر كتفسير للقرآن سواء أكانت الألفاظ الواردة على الحقيقة أم على المجاز البيهقي، وهو استعمال للمجاز بالمعنى العام، بصرف النظر عما هو عليه تفسيرًا وتوضيحًا للمعنى.

ثم بدأ المجاز يخطر خطورة متقدمة عند الجاحظ، فكان عنده هو ذلك الشيء المقابل للحقيقة. «فالمجاز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، على سبيل التوسع من أهل اللغة، ثقة من القائل بفهم السامع»^(١).

وهنا يشق المجاز طريق التأويل بمعناه الاصطلاحي المتأخر كذلك. وقد لعب المجاز دورًا هامًا في مدرسة الاعتزال، إذ اعتمدت عليه كل تأويلاتهم في نفى الصفات، وخلق القرآن وما إلى ذلك. بينما كان المتمسكون بمذهب السلف يؤثرون الحقيقة على المجاز، نتيجة لتمسكهم بظاهر النص، فأصبح المجاز كذلك ما بين مؤيد، ومنكر نتيجة تعلقه بالصفات، والأمور العقدية.

يقول السيوطي «وقد أنكر قوم وقوع المجاز.. وقالوا: إنه أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه، إلا إذا ضاقت الحقيقة، فيستعير، وذلك محال على الله تعالى»^(٢). وتلك قولة يتضح فيها التحامل على المجاز، ويمكن أن نعلل هذا التحامل بأن الفرق الكلامية هي التي أساءت استعماله في النص القرآني، وأنت

(١) الشريف المرتضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١١ (للقلمة) تحقيق محمد عبد الغني حسن. ط. دار أحياء الكتب. القاهرة ١٩٥٥.

(٢) السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن ١/ ٢٤٦. تحقيق علي محمد البجاوي. ط. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٦٩.

به لسبب أو لغير سبب، مما أكسبه تلك الظلال المشوبة بالكذب والضلال. شأنه في ذلك شأن التأويل تماماً.

ويعود السيوطي بعد ذلك فيقرر رأيه: أن هذا الإنكار الشديد للمجاز شبهة باطلة. ولر سقط المجاز من القرآن سقط منه شطره الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وهو يقصد هنا المجاز البياني.

ومع هذا فالمجاز قد أثار موقفين: موقف يذهب إلى التمسك بحقيقة اللفظ، وموقف آخر يذهب إلى المجاز، ولم تكن العلاقة المجازية بين اللفظ ودلالته غائبة عن أصحاب الموقف الأول.

وهذا يوافق ما ذهب إليه "الأستاذ الدكتور مندور" من قبل عند قوله «لم يكن الذين رفضوه (أى المجاز) فى العبارات القرآنية بغافلين، أو بمنحطة أفكارهم دونه ولكن إحساسهم الدينى كان يربأ بهم أن يتحولوا بالألفاظ القرآنية عن مجالاتها الظاهرة، وكأنهم ينشدون نغماً لغوياً خاصاً مع أنه بلسان عربى مبين»^(١).

ويتسع بعد ذلك المجاز عند ابن قتيبة، فنراه فى كتابه تأويل مشكل القرآن. يقول «وللعرب المجازات فى الكلام، ومعناها طرق القول وماأخذ، ففيها الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير.. إلخ، وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»^(٢).

فيقرر وقوع المجاز، ويعتبر هذا التقرير رداً على المنكرين له، فالمجاز طبيعة من طبائع اللغة جرى عليه اللسان العربى وتنزيل القرآن الكريم له مثال ذلك ما ذكره "ابن قتيبة" فى قول الله تعالى ﴿أَوْ مَن كَانَ مَبْتَغًى فَآخِزْنَاهُ﴾ ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَشِيءُ بِهِ فِي النَّاسِ﴾.

أى كان كافراً فهديناه، وجعلنا له إيماناً يهتدى به سبل الخير والنجاح «كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها» أى فى الكفر. فاستعار الموت مكان الكفر، والحياة مكان الهداية، والنور مكان الإيمان»^(٣).

(١) د. مصطفى مندور: اللغة بين العتل والغامرة ص ٥٧.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ١٥.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ١٠٦.

فهو يتناول الآيات القرآنية محاولاً توضيح معناها، وبيان مقاصدها عن طريق أنواع المجاز على اختلافها وتفاوتها، وتلك هي طريقة التأويل. ولا يغرب عنه أنه يسمى كتابة "تأويل مشكل القرآن"، بما يجعلنا نلمس قريباً شديداً بين التأويل والمجاز. كما أنه (ابن قتيبة) يكثر من تلك الأمثلة التي يخرجها تحريجاً مجازياً، قاصداً بذلك إلى ما يقوله هو: «لأرى به المعاند موضع المجاز، وطريق الإنكار من غير أن أحكم فيه برأى، أو أقضى عليه بتأويل»^(١).

فالحيلة في التأويل قد تجد لها مكاناً أما في المجاز فلا، وقد لمسنا هذا في التأويلات الفاسدة عند الفرق الكلامية، ولذا فإن "ابن قتيبة" يستهل كلامه عن المجاز بقوله «وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل»^(٢). وإن كان يستعمل هو كلمتي "المجاز والتأويل" في تفسير وإيضاح ألفاظ القرآن إلا أنه يحاول النصيح بمعرفة المجاز جيداً، إذ الخطأ فيه قد يؤدي إلى خطأ في التأويل.

مثال ذلك: قول الله تعالى :

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ﴾.

ومعلوم أن الله تعالى لم ينزل من السماء ملابس تلبس، وإنما تأويله -والله أعلم- أنه أنزل المطر (وما أتبع ذلك من إنبات ورعى، يمكن من الحصول على الملابس) فسمى المطر لباساً، إذ كان سبب ذلك على مذهب العرب في تسمية الشيء باسم الشيء، إذا كان منه بسبب، وهذا يسميه أصحاب المعاني التدرج، ونحوه قولهم: للمطر سماء لأنه ينزل من السماء^(٣).

فمن لم يتمرّس باللسان العربي، ويتمهّر في هذه الصناعة، ويعرف أن العرب تسمى الشيء بسبب الشيء، وهو نوع من أنواع المجاز عندهم، يخطيء في تأويل الآية، ويقول بأن السماء تنزل ملابساً.

(١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٨.

(٢) نفس المرجع ص ٧٦.

(٣) البطلوسي: الإنصاف ص ٤٠.

وكذلك عدم الحمل على المجاز - في بعض الأحيان - قد يؤدي إلى تأويل غير مقبول. كما فعلت المجسمة في تأويلاتهم الباطلة، والتي وصلت إلى تشبيه الله تعالى بالحوادث (تعالى الله عما يقولون).

ومن هذا يتضح لنا إلى أي مدى يختلط المجاز بالتأويل، وإلى أي مدى يتوقف صحة أحدهما على صحة الآخر.

ولعل ذلك من الأسباب التي دعنتني إلى مناقشة موضع المجاز، وبيان الخيوط الدقيقة التي تربطه بالتأويل. حتى نتلمس مواضع الزلل التي قد تؤدي إلى تأويلات فاسدة.

ونعرض فيما يلي أمثلة حدث فيها الغلط من ناحية المجاز، فأدّى ذلك إلى تأويل فاسد.

ذهبت المعتزلة إلى تأويل قول الله تعالى ﴿يَوْمَ تَقُولُ لِحَبَّهِمْ هَلِ امْتَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ

مِنْ مَزِيدٍ﴾^(١).

يذكر "ابن قتيبة" تأويلهم إذ يقولون «وليس يومئذ قول لجهنم، ولا قول من جهنم، وإنما هو عبارة عن "سعتها"، وقد تبين لمن عرف اللغة أن "القول" يقع في المجاز، فيقال: قال الحائط، وقال الناقة.. ولا يقال في هذا المعنى "تكلم"، ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه خلا موضع واحد، وهو أن تبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فتقول خير وتكلم.

وقال الشاعر:

وعظتك أجداث صمت ونعتك ألسنة خفت

وتكلمت عن أوجه تبلى وعن صور سبت

فتأولوا "القول" هنا بمعنى الإلهام، ويمكن ذلك راجعاً إلى جهلهم بالمجاز ولكنه راجع إلى نفيهم الصفات عن الله نفيًا تامًا، مما جعلهم يذهبون إلى هذا التأويل البعيد. إلا أنه يمكن أن يحمل لفظ "القول" هنا على المجاز، وهذا كثير في اللسان العربي.

(١) الآية ٣٠ من سورة ق.

ومما يوضح كذلك الغلط في المجاز، ما ثار حول الآية الكريمة ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١) من مشكلات. فمن قائل بالكلام في الآية الكريمة على وجه الحقيقة لا على سبيل المجاز بدليل تأكيد الفعل بالمصدر، ومنهم من يقول بالكلام على المجاز، فمن هذه الآراء، قول ابن قتيبة «أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة»^(٢).

فينكر ابن قتيبة حمل الكلام على المجاز.

وابن جنى يقول «وأما قول الله عز وجل ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة، قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلماً به. فإما أن يحدثه في شجرة، أو فيم أو غيرهما، فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلماً لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلات نطقه.. والقديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية، وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء، وما أحب سبحانه وشاء...»^(٣).

ويتضح في كلام ابن جنى هنا موقفان: الموقف الأول- وهو في هذا يوافق اتجاه ابن قتيبة، وأن هذا راجع أيضاً إلى أنه عالم لغوي، وأن الأصول اللغوية لا تخضع للاتجاهات المذهبية، فابن جنى من المعتزلة. والموقف الثاني سرعان ما يغلب عليه مذهبه الاعتزالي، فيعرض قول "أبي الحسن" ليرز المجاز في الآية عن طريق خلق الله للكلام في الشجرة أو الهواء. فهو اتجاه يوافق مذهب الاعتزال في إنكار الكلام النفسي لله تعالى.

(١) الآية ١٦٤ من سورة النساء.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٧٨.

(٣) ابن جنى: الخصائص ٢/ ٤٥٤.

مع هذا أيضاً فإن جنى يقرر أن نسبة الكلام إلى الله تعالى على هذا الرأي حقيقة لا مجازاً، وأن الجارى في العربية نسبة الفعل إلى من يظهر منه، فلو كان الكلام في الشجرة لكأنت أحق بنسبة الكلام إليها على سبيل الحقيقة، فقدره الله فعمل كل قدرة.

فالأوضح أن المعتزلة هي التي تقول بحمل الكلام على المجاز متبعين في ذلك الكثير من الطرق اللغوية. والعقلية ليرروا اتجاههم - كما لاحظناه في رأي شيخهم الذي ساقه "ابن جنى". كما أن "أبي الحسن" رأياً آخر يسوقه "ابن القيم" (١)، وهو احتجاجه بقول سيويه الذي يحيز في مثل هذا أن يكون "تكليماً مفصلاً مطلقاً، وأن لم يكن منعوتاً في اللفظ، فيجتمل أن يريد "تكليماً ما" أي على أي صورة، فيقدر هنا صفة للمصدر محذوفة.

وينكر ابن القيم هذا الرأي، ويقول: رأى "أبي الحسن" غير حسن، فإن الآية صريحة في أن المراد تكليم أخض من الإحياء، فإنه ذكر أنه أوحى إلى نوح والذين آمنوا بعد ذلك، وهذا التوكيم العام المشترك بينهم من معنى واحد، وهو - كالم تكليماً - ورفع توهم إرادة التكلم العام عن الفعل بتأكيده بالمصدر، كل من كان له أدنى ذوق في الألفاظ ودلالاتها على معانيها، فإن هذا السياق يقتضى تخصيص موسى بتكليمه المفضل المفضل، لأنه ليس بتكليماً مجازاً، إنما هو حقيقة. دعنى المعتزلة إلى هذا القول فهو من اختياره، فتجربته من جذوة صفة المصدر، وإلا رادتها.

ووجدت بعد ذلك أن "ابن جنى" تلح عليه من جهة المذهب في هذا الكلام في المجاز إذ يقول: «واعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة وذلك عامة الأفعال خير قيام زيد، وقعد عمرو، ومثل توكيد المجاز: قام زيد قياماً، وهو مع ذلك مذكور بالمصدر.. وكذلك قول الله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ من هذا الوجه مجاز....» (٢).

(١) ابن القيم: بدائع الفوائد ٢ / ٧٨.

(٢) ابن جنى: الخصائص ٢ / ٤٤٧، ٤٥٦.

فدعبل المجاز كذلك في متاهات الفرق والاعتقادات «ولن يجد مذهب المجاز إلى ضابط مستقيم سبيلاً البتة»^(١).

والمجاز قريب جداً من التأويل، مما جعل الغزالي يقول «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»^(٢)، وعلى هذا فهو يساعد التأويل إلى حد كبير، خاصة فيما نحن بصدد من الكلام عن الدلالة - إذ يقدم له الوجه الدلالي الثاني للألفاظ، فالتأويل يتم بصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز بحثاً وراء المقصد، إذ الألفاظ في حالة المجاز لا بد أن تحمل أكثر من معنى، يضيفها عليها السياق، «فإذا كان (اللفظ) له حقيقة واحدة، ثم دل دليل على أنها غير مراده، وجب حمل اللفظ على مجازة، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صرفاً عن التعطيل»^(٣).

وعلى هذا يمكننا أن نسوق وجوه التوافق والمفارقة بين التأويل والمجاز:

أولاً: تتسع مجالات التأويل من مجالات المجاز، فالصيغ التي تأتي مؤكدة ولا تقبل المجاز، يمكن أن يدخلها التأويل. كما في مثال «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» وكما في قوله تعالى «وَذَرُوا الشَّيْءَ» تأويلها إيجاب السعي للصلاة، والألفاظ على الحقيقة، وليس فيها مجاز.

ثانياً: يحذر المجاز طريقاً من طرق التأويل، فقد يقوم للزول بصرف النظر عن الحقيقة إلى المجاز، وفي بعض الأحيان لا يحتاج لذلك.

ثالثاً: يشترط في المجاز وجود رابطة عند صرف اللفظ عن الحقيقة كما في قول الله تعالى «وَإِذَا نُنِيتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»^(٤)، نسبت الزيادة هنا إلى الآيات لأنها سبب لها. وهذا نوع من المجاز في التركيب، يقول عنه "السيوطي" «يسمى مجاز الاستناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة، وذلك أن يستند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو

^(١) ابن القيم: دلائل قرونه ٤ / ٢٠٠.

^(٢) الغزالي: البصائر ١ / ٢٨٧.

^(٣) فخر الدين الرازي: أسنى القديس ص ٢٢٧.

^(٤) الآية ٤ من سورة الأحقاف.

له أصلاً لملاسته له. ومنه قول الله تعالى ﴿يَوْمَا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ نسب الفعل إلى الظروف لوقوعه فيه»^(١) وإن كان التأويل الصحيح تلزمه تلك القرينة إلا أن بعض التأويلات قد لا يراعى فيها ذلك كما رأينا في تأويلات الشيعة الغلاة. وعلى هذا فالجواز نوع من أنواع التأويل.

رابعاً: ربما يكون المجاز العقلي هو أقرب المجازات إلى التأويل «فالمجاز العقلي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه، لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بوساطة وضع، كقولك: أثبت الربيع البقل»^(٢)، فقد يحتاج المجاز إلى تأويل ولا عكس، إذ التأويل أوسع من المجاز.

الخلافات وتنوع وجهات النظر :

لم تكن الخلافات والآراء إلا نتيجة رعاية تامة، واهتمام بالغ يعطيه العلماء للنص، بحثاً وراء الدلالة التي تستقيم مع النظم. اختلفت الطرق المؤدية إلى ذلك وتباينت وجهات النظر، فتعددت الدلالات، واتسع النطاق الدلالي بوجه عام خاصة حول الألفاظ التي تحمل أكثر من وجه، وما كان محلاً للتأويل فهو محل للخلافات والآراء.

«فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه خلاف، إذ باب التأويل غير محصور، والعلماء متفارتون في هذا، فإنه قد يأخذ بعضهم وجهاً ضعيفاً من التأويل فيكسره بعبارة قوة تميزه عن غيره من الوجوه القوية، فإن السيف بضاربه»^(٣).

ولا تخلو البيئات الفكرية من هذه الخلافات، ومع تعدد البيئات إلا أن اللفظ ودلالته كانا محور دوران هذا الخلاف، ولم يكن الخلاف حول الألفاظ فحسب، وإنما كان نتيجة اختلاف المدارك، والثقافات، والاتجاهات بمكوناتها مما له دخل كبير في تناول اللفظ، والوقوف على دلالاته. فكان الاختلاف في معنى النص هو أن يأخذ كل برأيه على مقتضى نظره.

(١) السيوطي: معترك الأكران في إعجاز القرآن ١/ ٢٤٧.

(٢) مفتاح العلوم: السكاكي (٦٢٦هـ) ص ١٦٦ ط. التقدم العلمي القاهرة ١٣١٦هـ.

(٣) ابن الأثير: الملل السائر ١/ ٧٤.

وإذا عني النص القرآني «فالاختلاف في تفسيره ليس الاختلاف فيه ولا في تنزيله»^(١).

ويشير ابن جنى إلى الخلافات التي تحدث حول تفسير النص، فيقول: «أن يتفق اللفظ البتة، ويختلف في تأويله، وعليه عامة الخلاف، نحو قولهم: هذا أمر لا ينادى وليده. فاللفظ غير مختلف فيه، ولكن يختلف في تفسيره. فقال قوم: إن الإنسان يذهل عن ولده لشدة، فيكون هذا كقول الله تعالى ﴿يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾، وقوله ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾. و(الآى فى هذا المعنى كثيرة). وقال قوم: أى هو أمر عظيم فلا ينادى فيه إلا الرجال والجلية. وقال آخرون.. أى ليس هذا اليوم بيوم أنس ولهو، إنما هو يوم تجرد وجد، وقال آخرون، وهم أصحاب المعانى: أى لا وليد فيه فينادى، وإنما فيه الكفاءة والنهضة (جمع ناهض).... وعلى ذلك عامة ما جاء فى القرآن وفى الحديث، وما وردت به الأشعار، وفصيح الكلام. وهذا باب فى نهاية الانتشار»^(٢).

فقد يتفق اللفظ، وتختلف التفاسير. والاتفاق فى اللفظ فى البيعة اللغوية يقصد به ابن جنى هنا عدم الاختلاف فى بنية اللفظ ووضعه فى اللغة، كما فى المثال السابق، وإنما ينشأ الاختلاف من وجهات النظر التى تبحث عن هدفه ومقصد الخطاب فيه.

وهذا الاتجاه يلحق النصوص الدينية، فألفاظ القرآن لها قطعية الثبوت، وبعضها ظنى الدلالة. وما يدور حولها من خلافات وأقوال إنما مرده إلى أن كل واحد من متناولى النص يذكر معنى، ربما يراه قريباً من فهم السائل وأليق بحاله، أو يذكر معنى يحاول فيه الإشارة إلى مقصوده وثمرته، وتلك الحالات التى تختلف فيها الدلالة اللفظية، ترجع الأقوال والاختلافات إلى تنوع فى العبارة لا إلى اختلاف فى المراد.

^(١) أبو بكر البقلاوى (٤٠٣هـ): نكت الانتصار لنقل القرآن ص ١٧٧. تحقيق الأستاذ الدكتور محمد زهلول سلام

ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧١.

^(٢) ابن جنى: الخصائص ٣/ ١٦٤.

والاختلاف فى فهم النصوص، والأخذ به مسألة لا تقيد بزمان ومكان معين،
إذ وجد هذا التفاوت فى الفهم منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام «وقد أنكر
الرسول على من فهم قول الله تعالى ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ أن هذا الجزاء إنما هو فى
الآخرة. وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء، ويُن أن هذا الجزاء قد يكون فى الدنيا..
وليس فى اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة^(١). وهو اختلاف فى الفهم جعل الرسول
عليه السلام يبين الهدف منه ومقصد الشارع فيه، فإن إثارة الخلافات حول النصوص
من البواعث التى تعمل على بيان مقصده.

والاختلافات حول المفاهيم يقسمونها إلى قسمين: اختلاف تغاير واختلاف
تضاد. يقول ابن قتيبة «اختلاف التضاد لا يجوز، ولست واحدٌ بحمد الله فى شيء
من القرآن إلا فى الأمر والنهى من الناسخ والمنسوخ. واختلاف التغاير جائز وذلك
مثل قوله تعالى ﴿وَأَذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ أى بعد حين، "بعد أمة" أى بعد نسيان (على قراءه)
والمعنيان جميعاً - وإن اختلفا - صحيحان، لأنه ذكر أمر يوسف بعد حين وبعد نسيان
له..»^(٢).

ومنشأ تلك الخلافات راجع إلى النظر فى الصيغة اللغوية وتأويلها، وكثرت
هذه الخلافات واشتدت - بصفة خاصة - حول متشابه الألفاظ، فمن المسلم به أن
تلك المخاطبات التى لا تستقل بنفسها فى الدلالة على مقصودها يختلف الناس فى
العبارة عنها، مما دعا العلماء إلى التأليف فى هذا المجال - مثلاً - (كتأويل مشكل
القرآن وغريبه) "لابن قتيبة"، (درة التيزيل وغرة التأويل فى بيان الآيات المتشابهات)
"للخطيب الاسكافى"^(٣).

إذ يقومون بعرض الآراء التى قيلت ثم يحاولون التوفيق بينها، وبيان رأى
الصحيح والقضاء على الخلافات التى صرفت النصوص.

^(١) ابن القيم: أعلام للوقفين ١/ ٣٠٦.

^(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٣١.

^(٣) له الكتاب المذكور ط. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٧٣ (وهو أبو عبد الله محمد المعروف بالخطيب
الاسكافى، عالم بالأدب واللغة، من أهل أصبهان وتوفى ٤٢٠هـ).

وكانت كل هذه الآراء والخلافات - بطبيعة الحال - ثروة فكرية، وتوسعا
دلاليًا، أدّى فيه التأويل دورًا كبيرًا.

وفي بيئة الفقهاء كان الارتباط باللفظ وتأويله يقتصر على استنباط الحكم، و
محاولة التوفيق بين النصوص، وأما تغارفت عليه الثبوت، مما لا يصادم أصلًا من أصول
الشريعة أو تعطل مقصدًا من مقاصدها، كما حدث اختلاف حول الحكم في قول
الله تعالى ﴿وَأَسْحَوْا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١). وكان نتيجة اختلاف المفهوم اللغوي لحرف
"الباء"

يوزن الأمدي صورة هذا الاختلاف:

«ذهب لبعض الخلفاء إلى أن قوله تعالى ﴿وَأَسْحَوْا بِرُءُوسِكُمْ﴾ محتمل لأنه
محتمل مسيح جميع الرأس، ويحتمل مسح بعضه، وليس أحدهما أولى من الآخر..
ومنهم من قال: إنه يحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس، وهو من ذهب
"مالك" و"القاضي عبد الجبار" و"ابن حنبل" نظرًا منهم إلى أن الباء في اللغة أصل في
الإلصاق.. وقد دخلت على المسح، وقرينة بالرأس، واسم الرأس حقيقة في كله لا
بعضه، ولهذا لا يقال لبعض الرأس رأس، فكان ذلك مقتضى مسح جميعه لغة، وهذا
وإن كان هو الحق بالنظر إلى أصل وضع اللغة، غير أن عرف استعمال أهل اللغة
النظري على الوضع الأصلي ناسخ عليه، والعرف من أهل اللغة في إطراد الاعتبار
بحال باقتضاء الصاق المسح بالرأس فقط، مع قطع النظر عن الكل والبعض»^(٢)
وإن كان الاختلاف حول تقرير حكم من أحكام الرضوء إلا أن الموقف
أصبح موقفًا لغويًا من ناحية، وموقفًا بين اللغة وعرف الاستعمال من ناحية أخرى،
أما الموقف اللغوي فقد كان حول معنى تحريف "الباء" هل هو للتبعية أو للإلصاق،
وتدور الآراء حول المعنيين، ومما رجح معنى الإلصاق هو موافقته لعرف الاستعمال
الذي يقتضى إصاق المسح بالرأس كله.

(١) الآية ٦ من سورة المائدة.

(٢) الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام ١٦٩/٢.

ولشد ما دار من خلاف أيضاً في بيئة المتكلمين يتمثل في حوارهم الذي يعتمد على النص الديني، خاصة حول التشابه منه، وإن كان قد امتد الخلاف أيضاً في هذه البيئة بالذات إلى المحكم، لأن الموقف عندهم أصبح موقفاً مذهبياً تطرّع التصريح من أجله في مساندة الاتجاهات التي تسلكها الفرق الكلامية، وعدم الاكتراث بوضوح النص أو غموضه من الناحية اللغوية. ولتعلق الحوار بالخلاف في تلك البيئة بمسائل الاعتقاد، وتحقيق الأهداف الخاصة، تنوعت مقالات الإسلاميين، وتشتتت منه تعلق بحلهم واختلاف فرقهم، ذلك الاختلاف البين الذي نراه.

وعما أثار الحسم، ويبحث على تسابق الآراء، عرض وجهات النظر - في البيئات الدينية بمخاصمة - ذلك أن الكتاب الكريم لم يتعرض للتفاصيل والجزئيات، وإنما وقف عند الأغلب الأعم، يتناول القضايا الكلية، فيما يتعلق بالمعاملات وشؤون الحياة، ليكون النص عروة أمام من يتصلى له، ويصبح المجال رحباً يمكن فيه الحصول على الدلالة الواضحة للتطبيق في أي زمان، وعلى أي مكان.

ويذكر "الأستاذ أحمد أمين" في ضحى الإسلام حادثة تصور حاجة المجتمع الإسلامي إلى تلك العروة في النص الديني، وما يفيد المجتمع من تعدد الآراء واختلاف وجهات النظر. إذ يقول:

«كان رجل من خراسان نصرانياً، فأسلم، فارتد. فأمر المأمون بحمله إلى بغداد فسأله: ما الذي أوحشك من الإسلام؟ فقال المرتد: أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف في دينكم! قال للمأمون: فإن لنا اختلافين: أحدهما - كالاختلاف في الآذان^(١)، وتكبير الجنائز، والاختلافات في التشهد وصلاة الأعياد.. ووجهه القراءات، والاختلاف ووجهه الفتيا وما إلى ذلك. وليس هذا باختلاف، إنما هو تخيير وسعة وتحقيق» والثاني - كبحر الاختلاف في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث عن نبينا، مع إجماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخير.

فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت كتابنا، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع ما في التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله كالإتفاق على تنزيله، ولا يمكن بين

(١) يؤخذ من: «تاريخ الإسلام».

المتين اختلاف فى شىء من التأويلات... ولو شاء الله أن ينزل كتبه، ويجعل كلام أنبيائه ورسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية... فرجع الرجل إلى الإسلام»^(١).

فإن كان الاختلاف يعمل على وجود التخيير والتخفيف والسعة، فإنه كذلك من علامات المرونة والاتساع الدلالى للألفاظ العربية، والتأويل هو الذى ساعد على تعد تلك الاتجاهات الدلالية حول النصوص.

ومن الخلافات ما قد يترجمه البعض بأنه خلاف، إلا أنه فى واقع الأمر تعبير عن المعانى بألفاظ متقاربة فى الدلالة.

«فإذا قال قائل "يوم تمور السماء موراً" إن المور هو الحركة، كان ذلك تقريباً، إذ المور^(٢) هو حركة خفيفة سريعة»^(٣)، وينكر ابن تيمية وجود الخلاف فى مثل هذا التفسير، وإن ظهرت فيه وجهات نظر فإنها تعمل على التحديد الدقيق فى الدلالة اللفظية.

وقد يتدخل التأويل فيحدث تقارباً بين الحروف التى يتباعد فيها وجه الشبه «إن المقاربة بين الحروف تقع فيها المراعاة، حتى فى الحروف البعيدة التى لا تتشابه إلا بالتأويل، (كما فى) تركيب "ع ل م" فى العلامة.. وقالوا مع ذلك: قطع أغرم إذا كان فيه سواد وبياض (وهذه علامة).. وهذا المعنى من "غ ر م" ولكنه مقارب لتركيب "علم"^(٤).

وأصل هذا أن العرب تقارب حروف الألفاظ متى تقاربت معانيها «كما فى قول الله تعالى ﴿أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَذُّعُهُمْ أَرْأَى﴾ أى تزعجهم وتقلقهم، فهذا هو معنى "تهزهم هزاً"، والهمزة أخت الهاء فكانهم خصوا هذا المعنى بالهمزة، لأنها أقوى من الهاء، كما أن المعنى نفسه أعظم فى النفوس من الهز، لأنك قد تهز ما

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ١ / ٣٨١، ٣٨٢.

(٢) تقول العرب: ناقة مواره - سهلة السير سريعة (القاموس المحيط).

(٣) ابن تيمية: مقدمة أصول التفسير ص ١١.

(٤) مصطفى صادق الرافعى: تاريخ آداب العرب ١ / ٢٢٧ ط. الاستقامة. القاهرة ١٩٥٣.

لا حراك له، كالجذع ونحوه، أى فيبقى الهزّ المقرون بالإزعاج خاصاً بذى الحياة، لأنه متعلق بالشعور، وذلك ما أفادته الهمزة وحدها»^(١).

فالتأويل يعمل متضافراً مع هذا التقارب فى إحداث تطور دلالى للألفاظ، تظهره لنا وجهات النظر التى تتناوله بالشرح والتفسير.

فتورة الخلاف هذه التى لمسناها فى البيئات الفكرية أزكتها طبيعة العمل فى كل بيئة، فاللغوية هدفها اللفظ والدلالة، والتشريعية هدفها تحديد الحكم وتقرير، والكلامية حول أمور العقيدة والنيل من ألفاظها، وكل هذا لا يعدو أن يكون خلافاً حول تأويل النصوص، فهو السبيل إلى درك المعانى والتوصل إلى مقاصدها.

وفى واقع الأمر يقوم الخلاف على دعامين أساسيتين هما: وحدة الهدف، واختلاف وجهات النظر. يشير إلى هاتين الدعامين قول «بعض الحكماء: الألفاظ تفقع فى السمع، فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعانى تقع فى النفس فكلما اتفقت كانت أحلى»^(٢). وكتيجة لهذه الخلافات حدث ثراء لغوى عظيم، ليس إلا دليلاً قاطعاً على حيوية الحضارة العربية التى تستلزم لغة واسعة للتعبير عنها.

وأخيراً فإن الخلاف طابع من طبائع البشر، يرجع إلى تباين أفكارهم، وما فطروا عليه من ميل إلى المجادلة والنزاع، ولا يزالون يختلفون على مر العصور. ولكن مثار النزاع يزداد أحياناً نتيجة الدلالات الهامشية، وهى الدلالة التى تختلف فى أذهان الناس. كما أشرنا إلى ذلك فى الكلام عن الدلالات الثوانى فى أول هذا الفصل، وما أشار إليه علماء اللغة المحدثون من وجود دلالات هامشية تختلف باختلاف أصحابها.

كما يحدث أماننا اليوم، من أن «القضاء يشهد كل يوم صراعاً قوياً نشأ عن تلك الدلالات الهامشية، فيحاول المشروع سد الثغرات وتحديد الدلالات، ولكن هيهات»^(٣).

(١) نفس المرجع.

(٢) أبو حيان التوحيدي المقابسات ص ١٤٤ «للقائسة السادسة» تحقيق: حسن السنوى ط. التجارية. القاهرة

١٩٢٩.

(٣) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٠٦.

ويذكر د. إبراهيم أنيس مثلاً لذلك:

يسمع القاضي للمتخاصمين، وقد اشتدّ بينهما الجدل، يقوم كل منهم بتلوين دلالة للفظ من الألفاظ بلون خاص، وتلك الدلالة تصطبغ في ذهن الآخر بصبغة أخرى، ثم يحكم القاضي متأثراً في حكمه بدلالته الخاصة، وفهمه الذي اكتسبه من تجاربه السابقة، لا تجارب المتخاصمين أو فهمهم.

وحول هذه الخلافات، لا يغيب على القاضي إذن أن يحاول تأويل الدلالات التي قالها المتخاصمان، مقرباً بينهما وبين ظروف المشكلة المعروضة وما يتفق ووجهة نظره هو - التي تمثل القانون - حتى يتمكن من حكم سوي عادل.

أثر التأويل في الدلالة :

يتميز الأسلوب العربي بالاتساع، وغزارة المادة، فاللغة العربية أسخى اللغات وفاء بحاجة المتكلم لمرونتها وكثرة صيغها اللفظية، وتعبيرها عن المعنى بتراكيب مختلفة. وما أكثر وجوه العربية في الاستعمال، ومناحيها في الدلالة، مما أوجد فيها طراعية لحياة أهلها، وإن كثرت أغراض تلك الحياة، وتجددت دوماً أحداثها، «والعربية غنية بأوضاعها حتى كأنها خلقت لتماد الزمن»^(١).

وقد أفسحت هذه المرونة في اللفظ والمعنى المجال للتأويل الذي قام بدوره في إظهار وجوه الدلالة.

فالتفنن في العبارات من تلاعب بألفاظها، وتبّع لظلال معانيها، لا يتأتى إلا من كمال الصنعة في اللغة. وكانت اللغة قد بلغت شأوها عندما أشار "ابن جني" في قوله «إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والركة، ما يملك على جانب الفكر»^(٢).

وهذا الاتساع (في اللغة وصناعتها، وكثرة الآراء والخلافات) كان سمة من سمات المجتمع الإسلامي: بيئة جغرافية ممتدة ومنبسطة، عقيدة سمحة بعيدة عن التعصب والتشدد والتضييق، كتاب كريم دعا إلى حرية الفكر المؤدى إلى إنطلاقة الكلمة.

(١) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب ١ / ١٧٠.

(٢) ابن جني: الخصائص ١ / ٤٧.

ولا مرأى فى أن علماء أوربا فى العصر الوسيط قد تعلموا حرية الفكر عن المسلمين، فلو لا ذلك لما استطاعوا أن ينزعوا راية العلم من رجال الكنيسة المتعصبين، ويظهروا عقولهم من خرافات قديمة، ورواسب عقدية تقسو وتستبد.

وللنصوص الدينية فى المجتمع الإسلامى تصرف العقول - فى كثير من الأحيان - عن المعنى الظاهر للألفاظ إلى روح الكلم المستفادة من دلالة التركيب. وتلك هى سنن العرب فى كلامها.

وهذا مما يجهل نسيل لظاهرة التأويل حتى تتدخل بحثاً عن الدلالة، فغاية العناية اللغوية هى استهداف الإدراك، وكشف الدلالات والوقوف على مضامين الخطاب، ومن ثم لم يقتصر الأمر على ظواهر الألفاظ، بل أصبحت الدلالة تستقي من الانتقال إلى معانٍ أخرى، ثم إلى بواطن الألفاظ، واكتشاف ما وراءها من المعانى المختلفة.

ومن الكلام اللطيف فى اللغة - وهو من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم - الذى يحتاج إلى تأويل.

"ورد فى لسان العرب" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للضحاك بن سفيان حين بعثه إلى قومه: «إذا أتيتهم فاربض فى دارهم ظيئاً». وتأويله أنه بعثه إلى قوم مشركين ليتبصر ما هم عليه، ويتجنس أخبارهم، ويرجع إليهم بخبرهم، وأمره أن يكون منهم بحيث يراهم، ويتبينهم، ولا يستمكنون منه، فإن أرادوه بسوء أو رأبه منهم ريب، تهيأ له بالهرب، وتفلت منهم. فيكون مثل الظبي الذى لا يربض إلا وهو متباعد متوحش بالبلد القفر، ومتى ارتاب أو أحس بفزع نفر^(١).

وهكذا يقوم التأويل بتوضيح المعنى وبسط الدلالة، وقد رأينا قدر الدلالات التى تتضح من خلال تلك الكلمات القليلة، والهدف هو معرفة قصد الخطاب، وبيان مراد المتكلم.

وكثيراً ما تتجه اللغة إلى الإشارة عن المراد بطريق الرمز «والرمز هو ما خفى من الكلام»^(٢).

(١) لسان العرب ١٩ / ٢٤٨.

(٢) أبو الحسن إسحاق بن وهب الكاتب: البرهان فى وجوه البيان ص ١١٢ - تحقيق: د. حنفى شرف.

وإن كان الرمز يطلق على الإشارة أو الحركة -مثلاً- إلا أن ما يهمنا فى هذا المقام هو ما يتعلق باللغة؛ فقد يستعمل المتكلم الرمز فيما يريد إخفاءه عن الناس، والإفشاء به إلى بعضهم، فيختار رمزاً لغوياً: كلمة، أو حرفاً من الحروف المعجمية، أو اسماً من أسماء الطيور -مثلاً- أو الوحوش أو غير ذلك. ويصطلح البعض على مفاهيم تحملها تلك الرموز، تكون بينهم قولاً مفهوماً ومرموزاً من غيرهم. ويشير "ابن وهب الكاتب" إلى أن تلك الرموز قد أتت فى كتب المتقدمين والحكماء من الفلاسفة:

وفى القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر، منها الأقسام التى وردت فى القرآن:

﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾.

فأقسم سبحانه بهذه الأمكنة الثلاثة العظيمة التى هى مظاهر أنبيائه ورسله، أصحاب الشرائع العظام والأمم الكثيرة. فالتين والزيتون المراد به نفس الشجرتين المعروفتين، ومنبتهما هو أرض بينة المقدس، فإنها أكثر البقاع زيتوناً وتيناً (وقد أخذ يعدد منافعها)... ثم أقسم بالبلد الأمين، وهو مكة. مظهر خاتم أنبيائه، ورسله سيّد ولد آدم، وترقى فى هذا القسم من الفاضل إلى الأفضل، فبدأ بموضع مظهر المسيح، ثم نثى بموضع مظهر الكلیم، ثم ختمه بموضع مظهر عبده ورسوله وأكرم الخلق عنده^(١). ومن ذلك أيضاً قول الله تعالى:

﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾.

الصحيح أن "ن" "ق" "ص" من حروف الهجاء التى يفتح بها الله سبحانه وتعالى بعض السور، وفى هذا تنبيه على شرف هذه الحروف وعظم قدرهما.. إذ هى مبانى كلامه، وكتبه التى تكلم سبحانه بها وأنزلها على رسله، وهدى لها عباده وعرفهم بواسطتها نفسه، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده.. وأقدرهم على التكلم بها بحيث يبلغون ما أقصى ما فى أنفسهم بأسهل طريق، وقلة

(١) ابن القيم الجوزية: التبيان فى أقسام القرآن ص ٤٣ تحقيق: محمد حامد الفتى ط. التجارية. القاهرة ١٩٣٣.

كلفة ومشقة، وأوصله إلى المقصود^(١).

ومن ذلك يتضح إلى أى مدى كانت هذه الإشارات (الرموز) من قسم.
أو حروف تحمل من المعانى الخفية التى لا يصل إليها إلا أهل الفكر والنظر، يستمدون
المفاهيم الدينية من وراء تلك الإشارات اليسيرة.
والتأويل وراء هذه الرموز يكشف عما تحمله من معنى وما تهدف إليه من
قصد.

أما الرموز الذى يعتبر لغة خاصة ودليلاً على مفاهيم يحملها مذهب أو معتقد،
فإنه يظهر عند المتصوفة، وبعض الفرق الكلامية.

إذ «عمد الصوفيون، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به، أو على الأقل
التظاهر بذلك إلى إقحام آرائهم فى القرآن والحديث بطريق التأويل وهم فى تأويلهم
للكتاب يعتقدون بأن هناك وراء المعنى الحرفى للآيات - وهو معنى لا أهمية له فى
الظاهر - حقائق فلسفية عميقة تستخلص بالتفسير المجازى، فقد أورد القرآن
﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ * إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا
فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ * قَالُوا مَا أَتُمُّ إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُنا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ
أَتُمُّ إِلَّا تَكْذِيبٌ * قَالُوا رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ﴾، ومن الثابت أن هذه الآيات المنزلة
لا تدل على حادث ذى شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر، لكن المتصوفة رأوا أن
القرية ليست سوى الجسم، وأن المرسلين الثلاثة هم: الروح والقلب والعقل. وعلى
هذا الأساس فالقصة كلها، وما ذكر فيها من تكذيب الرسلين الأولين، وظهور
الثالث، ومسلك أهل المدينة نحوهم، ثم ما نزل بهم من عقاب، كل هذا يؤول تأويلاً
مجازياً^(٢).

فهذه الألفاظ التى وردت فى الآيات، مع وضح معانيها، إلا أن المتصوفة

^(١) نفس المرجع ص ٢٠٤.

^(٢) جولدزهر: العقيدة والشرعية فى الإسلام ص ١٤٠ تحقيق: محمد يوسف مرسى وآخرين ط. دار الكاتب

القاهرة ١٩٤٦.

تنظر إليها على أنها رمز من الرموز التي يستشفون منها دلالات خاصة عن طريق التأويل. وإن كانت هذه المفاهيم لا تخضع لمعايير لغوية، إلا أنها تؤدي وظيفة دلالية خاصة بهم.

«ومن المهم أن نتذكر أن التأويل، أو ما يحدث في عقل اللاويين، يكون واضحاً من حيث الرمز، ومن حيث الشيء الذي يشير إليه الرمز»^(١).

ويظهر هذا جلياً عند أصحاب التأويلات الخاصة، وقرى على ذلك مختلف الينابيع التي تنحدر من المنهج من الفرق الكلامية أو غيرها، خاصة في الشريعة، فأفكارهم تتصل بتأويل التصريح إلى عهد الرهبانية الأخيرة.

وهذا النوع من التأويل، يشير إليه «بيان ريفيل» في قوله «ذلك التفسير الذي يذهب منهج التطرف، إذا كان لا بد من التوفيق بين أفكار «خليفة» وبين نص مقس لا يتصلها»^(٢).

ونورد فيما يلي مثلاً نرى فيه نهاية التطرف في الرمزية «سئل شيخ الإسلام "سراج الدين البلقيني" عن رجل قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ إِلَهِهِ﴾»

أَن مَعْلُومَةٍ: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي﴾ أي مَنْ «الذالك»، ﴿فَيُشْفَعُ﴾ إشارة إلى النفس «يُشْفَعُ» مَنْ الْمُشْفَعُ. وهو الرب من، هو ﴿فَيُشْفَعُ﴾ أي أمر من الرعي. فأنتى بالله معلومته وقد قال الله تعالى:

﴿إِنَّا الَّذِينَ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ نَحْمَدُكَ عَزَّ وَجَلَّ﴾

قال ابن عباس: هو أن يوضع الكلام على غير موضعه»^(٣).

وإن كان الشيخ البلقيني من المتصوفة إلا أن منهج التصوف يختلف، فمنهم من يوفق بين الشريعة والحقيقة كما صاحب «الرسالة الشريفة» و«الفتاوى» ومنهم من

(١) Ogden & Richards: Meaning of Meaning P. 21.

(٢) Ham Reville: Revue de l'Histoire des Religions xxi.

(٣) السمرطاني: الإلهام في علوم القرآن ١١٨٤/١١.

يتخذ التصوف تسليماً لإتقان الشريعة كالحلاج، أو زخماً يكثر أمثالاً هيئتها الجماعة
 في السنين، وقد حرقوا النصوص إلى هذا الحد، فهم لم يمتدحوا لاهم الخاصة بل العامة
 وتلك هذه الأشكال الرمزية من كلمات وحروف تجد فيها التأويل وسطاً
 صالحاً، أو تجد فيها التأويل متسعاً لتخريف المفاهيم، ورقيق المقاصد، أكثر مما يجد
 في الأساليب العادية.

فالرمز كثيراً ما نجد فيه تحرراً من القيود اللفظية أو الأسلوبية، ولذا لم يتحكم
 في الدلالة المقصودة عن طريق الرمز أمر صعب
 فقد تمكن من الوصول إلى دالة صحيحة، وقد لا تمكن «والموز قد
 تقول بطريقة صحيحة أو خاطئة، ومن أمثلة ذلك أن بعض الأشياء التي ليس فيها
 معناها تكون عرضة للإشارة إلى أشياء أخرى»
 وإن كان علماء اللغة يعتبرون أن الألفاظ اللغوية كلها رموز للمعاني، إلا
 أنني أقصد هنا الرمز اللغوي الذي يحمل أبعاداً دلالية تحتاج إلى مزيد من النظر

والفكر
 وأمثلة هذه التأويلات التي أتت بها الفرق الكلامية، وتناولت فيها الألفاظ
 على سبيل الاستعارة، التي تنشأ تحت ظروف معينة، ولم تكن الدلالة فيها تابعة من
 داخل الألفاظ، لا تعد نوعاً من التطور الدلالي.
 ويشير إلى ذلك أحد علماء اللغة الغربيين عندما يقول «أما الاستعارة التي
 تكون وليدة الحاجة والضرورة، فلا نكاد نلمح لها أثر في تطور الدلالات أو تغيرها،
 بل هي مجرد تنمية لألفاظ اللغة وإضافة جديدة فيها»
 ومعنى هذا أن التأويلات غير المقبولة، إن كنا لا نعتبرها تطورا دلالي
 للألفاظ، فهي إذن إضافات لفظية جديدة في اللغة.

أما دور التأويل في التوصل إلى ما وراء اللفظ، وإلى الغبار في الفكر، فهو

كان على جانب كبير من الأهمية.

نفسه من سلسلة نصوص في علم اللغة، ص ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨،

فاللغز من الأنواع البلاغية التى تحمل دلالات غير ظاهرة، يقول صاحب كتاب البرهان: «هو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلباً للمعاني والحاجة، والفائدة فى ذلك فى العلوم الدنيوية رياضة الذاكرة فى تصحيح المعانى وإخراجها من المناقضة والفساد، إلى معنى الصواب والحق، لأن جملة على ظاهر لفظه كان محالاً^(١). وهنا تظهر أهمية التأويل مرة أخرى:

وأورد مثلاً لذلك: "قال الشاعر":

فأصبحت والليل مستغلس وأصبحت والأرض بحر طمى
والمقصود: فأصبحت "الأولى" أى أشعلت المصباح، وأصبحت "الثانية" أى الصباح، ولو حملت الأولى على ظاهرها المتبادر إلى الذهن لفسد القول.

فالألغاز والرمز والتعمية من أكثر ما يتميز به الأسلوب العربى، بله فن من فنون البلاغة عندهم. وقد يأتى أحياناً عن طريق الإيجاز الشديد، كما يقولون: سافر ولا ظهر له. أى ولا دابة يركب ظهرها.

والتأويل من العوامل التى أدت إلى كشف طاقات دلالية جديدة، وبخاصة حول ألفاظ النص الدينى الذى لا يضنب معينة. ونظرة إلى ما قاله ابن الأثير فى هذا الشأن عندما قال «يستخرج من كتاب الله تعالى، وأحاديث نبيه صلوات الله وسلامه عليه، وذلك أنه ترد الآية من كتاب الله أو الحديث النبوى، والمراد بهما معنى من المعانى، فأخذ أنا ذلك، وأنقله إلى معنى آخر، فيصير مخترعاً لى»^(٢).

ويورد لتلك المخترعات الدلالية مثلاً: عن لفظ "الرقيم" فى قصة أصحاب الكهف والرقيم^(٣). ونقل لفظ "الرقيم" إلى "الإحسان والشكر" ألا ترى أن الإحسان يستعار له كهف وكتف وظل، وأشباه ذلك. والشكر كلمات تقال فى التنويه بذكر المحسن وإحسانه. والرقيم هو الكتاب المكتوب، فهو والشكر متماثلان: «الخادم

(١) أبو الحسن بن وهب الكاتب: البرهان فى وجوه البيان ص ١١٩.

(٢) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر ٥٦ / ٢.

(٣) الرقيم لوح كتبت فيه قصة أهل الكهف على باب الكهف، أو اسماءهم. أو اسم وادٍ دون فلسطين قريب من أيلة، والكهف فى ذلك الوادى. أوردتها "معجم ألفاظ القرآن": مجمع اللغة العربية ١ / ٤٩٥ الهيئة المصرية

يشكر إحسان المولى الذى ظل عنده مقيماً، وغدا بمطالبه زعيماً، وأصبح بتواليه إليه مغرمًا، كما أصبح له غريمًا، ولما تمثل فى الاشتغال عليه كهفا صار شكره فيه رقيماً»^(١).

ومهما يكن من أمر فإن اتجاهًا كهذا - مما أشار إليه ابن الأثير - يمثل لنا مدى الجرأة على ألفاظ النصوص الدينية، والغوص فيها واستخراج دلالات منها، وغيرها من الألفاظ، مما يضيف جديدًا إلى الدلالات اللغوية.

وللتأويل فى هذا التوسع اندلالى اليد الطولى، فهو الباعث على هذه الجرأة، والممهد لمثل تلك السبل التى تعمل على توسيع وتعدد الدلالات.

وكما يعمل التأويل على بيان الدلالة المقصودة ومحاولة تحديدها، والاستعانة بالقرائن والأدلة فى ذلك. فإنه - من جهة أخرى - يعمل على غموض الدلالة، والتضليل فى توجيهها.

مثال ذلك: ما أورده ابن الأثير من "أن الحرورية"^(٢) ظفرت برجل، فقالوا له: أبرأ من على وعثمان، فقال: «أنا من على ومن عثمان أبرأ». وهذا يدل على معنيين: أحدهما - أنه برئ من عثمان وحده. والآخر - أنه برئ منها جميعًا. والرجل لم يُرد إلا الوجه الأول»^(٣).

ويتضح من خلال هذا الأسلوب التلاعب والغموض فى مفهوم الدلالة، والذى يدفع المتكلم إليه ظروف تجعله يلتوى فى الدلالة ولا يوضحها، خوفًا من أذى - كما فى المثال. أو إيمانًا بعقيدة كما رأينا عند الفرق.

ومثال آخر، يورده ابن الأثير أيضًا عندما مثل "عبد المسيح بن بquila" بى يدي "خالد ابن الوليد" عندما نزل بالحيرة... «قال: أنعم صباحا أيها الملك. فقال خالد: قد أغنانا الله عن تحيتك هذه "بسلام عليكم". ثم قال له: من أين أقصى أترك..؟ قال: من ظهر أبى. قال: فمن أين خرجت..؟ قال: من بطن أمى. قال: فعلام

^(١) ابن الأثير (٦٣٧): للثل السائر ٥٦ / ٢.

^(٢) الحرورية: هم جماعة من الخوارج كانت قد تسلفت جبال حروراء لقتل على.

^(٣) ابن الأثير: للثل السائر ٥٨ / ٢.

أنت...؟، قال: على الأرض!، قال: فقيم أنت...؟ قال: فى ثيابى، قال: ابن كم أنت...؟، قال: ابن رجل واحد. قال خالد: ما رأيت كاللوم قط، أنا أسأله عن الشئ، وهو ينحو فى غيره»^(١).

وما جاء فى هذين المثالين من ألفاظ يفهم منها الشئ وغيره، أوردها "ابن الأثير" فى القسم الثالث من أقسام الدلالات التأويلية فى «باب الحكم على المعانى». فهو نوع من الدلالات فصل إليه عن طريق التأويل.

ويشير علماء الغرب المحدثون إلى هذا التضليل والتلاعب فى دلالة الأسلوب عن طريق التأويل أيضاً، طبقاً لظروف خارجية. «لم تكن الكلمات للاتصالات الطيبة فقط، ولكنها تستعمل كطريق للتضليل، والمؤول ربما يخدع فى كثير من المناسبات فيخفى المعنى.. بسبب بعض الظروف الخاصة»^(٢).

وكان لهذا الاتجاه (الغموض الدلالى الذى يمكن أن تنصرف إليه اللغة) بذور عميقة فى الفكر الفلسفى أحسن الفلاسفة قديماً وحديثاً، بغموض الدلالة، وأن الألفاظ سرعان ما تتحكم فى تصور الناس للأشياء، مما ساعد السفسطائيين القدماء على استغلال ذلك الغموض فى دلالة الألفاظ، فتمكنوا عن طريقه من هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق، بل استطاعوا تأييد موضوع ما، ومعارضته فى وقت واحد. ولذا دعا أرسطو إلى تحديد معانى الألفاظ، وتعرف مدلولاتها على وجه دقيق، حين يناقش موقف السفسطائيين^(٣).

فالإنسان يتكلم أحياناً ليخفى ما يدور فى ذهنه، ويحدث هذا فى مراحل التقدم من حياة اللغة، إذ أن الغرض الأساسى من اللغة هو أنها وسيلة لإظهار الحقيقة، وما يدور فى ذهن المتكلم. وفى مراحل التقدم تصبح وسيلة إلى إخفاء تلك الحقيقة. والتأويل يساعد فى إخفاء المعنى، بأن يؤول المتكلم مقاصده عن طريق الخطاب يريد به شيئاً آخر.

(١) أورد للمثالين ابن الأثير: للثل السائر ١ / ٨٢.

(٢) Ogden & Richards: The Meaning of Meaning p.19.

(٣) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١١٢.

وأوضح مثال على هذا الغموض (وهو غموض الدلالة الحقيقية المقصودة) التأويلات التي أتت بها الفرق المغالية، من ظاهرية وباطنية متطرفة.

فالكلام الواضح الذى يحمل إلينا دلالة محددة هو الذى لا يترك للتأويل الفاسد ثغرة ينفذ منها إلى دلالاته. أما الأساليب التى يدخلها التأويل الفاسد فهى الأساليب الغامضة المعقدة التى تحتاج إلى محاولات بيانية.

يقول ابن قتيبة (متسائلاً) «ما البيان؟» (والجواب) أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويحكى عن مغزاك، وتخرجه من الشراكة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذى لا بد له أن يكون سليماً من التكلف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقّد، غنياً عن التأويل»^(١).

ومن دواعى غموض الدلالة، ما يظهر فى عصرنا هذا، فى لغة السياسة والقضاء، «فالشرع ينص على وجوب (إعلان المدعى عليه فى موطنه) قانعاً بمثل هذا النص، معتقداً أن كلمة الوطن ذات دلالة محددة فى أذهان الناس، ثم لا يلبث أن يخيب ظنه حين يأتى المتقاضون يتنازعون حول هذه الكلمة التى لها فى أذهانهم ظلال من المعانى متباينة»^(٢).

فمنهم من يؤوّل كلمة "الوطن" على أنه محل إقامته، وآخر، مكان ولادته، وثالث، مكان إقامة عائلته، وهكذا.

الوسطية فى التأويل :

وفى مجال الدلالة عمومًا، عمل التأويل، إما على كثرة مملكة، أو تقصير غامض.

وفى النصوص الدينية، وصل الإفراط فى الدلالة الباطنية، والتمسك بالدلالة الظاهرة إلى حد تحريف تلك الدلالات، والإتيان بها على غير المقصد.

فأصبح التأويل بالنظر إلى دلالة النص الدينى يسلك منهجين: منهج يُسرف فى استنباط الدلالة، ومنهج يقف سلبياً أمام الظاهر.

^(١) ابن قتيبة: حيون الأخبار ٢ / ١٧٣ (كتاب العلم والبيان) ط. الهيئة المصرية. القاهرة ١٩٧٣.

^(٢) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٠٧.

«فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم، حتى وصلوا إلى التعطيل بنفى الصفات، والمشبّهة قصّروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام، والروافض غالوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، والخوارج قصّروا حيث نفوا تحكيم الرجال»^(١). وإن كان هذا القول يصور مواقف مذهبية وسياسية، إلا أنه يمكننا من أن نستنتج منه تنارلاً دلالياً للألفاظ، يمكن وصفه بالإفراط عند المعتزلة والروافض، ووصفه بالتقصير عند المشبهة والخوارج. وفي الحالتين إجحاف بحق الدلالة في تأويل النص الديني، وإن كان النص الديني يحتوي أبعاداً دلالية، منها ما يمكن مناله عن قرب، ومنها ما توحى دلالاته إلى دلالة أخرى تحتاج إلى نظر وفكر. إلا أن التوسط في الدلالة أمر مقبول.

والباعث أساساً على التأويل، والموجه له هو المكونات العقلية لمتناوله، ولهذا فإن مستويات التأويل تختلف: فإذا حدث موقف أمام النص، يتصف بفساد القصد وسوء الفهم فهذا أشد التأويلات انحرافاً. وإن كان هذا الموقف لقصد فاسد، وفهم صحيح للنص، أو قصد صحيح، وفهم فاسد، فهذا النوع أقل انحرافاً. أما إذا صح القصد والفهم، فإن هذا هو التأويل الصحيح المقبول، والذي يمكن أن نصفه بالتأويل الوسط.

والعلماء المسلمون عندما أحسوا بخطر التأويل، لم يقف بهم الحماس الديني لحظة بل اندفخوا يعدّدون جنائياته ومفاسده، فيقول ابن القيم: «وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل، وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل...؟، وهل أريق دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل، وليس هذا مختصاً بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل.. وقد تواترت البشارات بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الكتب المقدسة، ولكن سلطوا عليها التأويلات فأفسدوها، كما أخبر سبحانه عنهم من التحريف والتبديل، والكتمان. فالتحريف تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يردّها المتكلم بها، والتبديل تبديل لفظة بلفظة أخرى، والكتمان جحده»^(٢).

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل ١/ ١٦.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقنين ٤/ ٢١٦.

فالحن التي مرَّ بها المجتمع الإسلامي ترجع في معظمها إلى التأويل، وهد
يصور لنا، إلى أي مدى كانت تؤثر اللغة في حياة المجتمعات، مما يؤدي إلى أخطار في
مختلف شئونها، دينية أو سياسية، أو اجتماعية، ترجع في أساسها إلى الدلالات
اللفظية، فالدلالة لها دور خطير في حياة الأمم.

وقد أدّى هذا إلى قيام موقف مضاد، كموقف أصحاب الظاهر، والمعتدلين.
أمثال: ابن حنبل، وابن قتيبة، وابن تيمية، وابن القيم.

وهكذا كان الفكر السلفي أو المعتدل بعيداً عن التأثير باتجاهات الفرق
الكلامية، بل كان يحاربها، إلا أنه كان يتردد بين إنكار التأويل تارة، وبين استعماله
بقدر تارة أخرى، إذا دعت الحاجة، أو اقتضاء موقف معين.

لكن الإفراط في التأويل جعل ابن قتيبة يقول «... وكلا الفريقين (ويقصد
الإغراق في الباطنية والإفراط في الظاهر) غَالِط، وقد جعل الله التوسط منزلة العدل،
ونهى عن الغلو»^(١).

وإنني أميل إلى رأي القائلين بالتوسط في التأويل، فهو يمثل المنهج السليم
الذي يحفظ لظاهرة التأويل مكانتها في اللغة وأهميتها في توضيح الدلالة، فتنتشع
عنها تلك السحب القائمة التي أتت بها الفرق الكلامية.

وفي ضوء ما تقدم يمكننا أن نحدد أبعاد منهج الوسطية في التأويل وهو منهج
يتناول صورة الاستعمال الصحيح لتلك الظاهرة:

أولاً: استعمال ظاهرة التأويل، عند الحاجة، فإن هذا الاستعمال يظهر أهميتها في
المجال الدلالي للألفاظ.

ثانياً: استعمال ظاهرة التأويل من خلال أسلوب متكامل غير مبتور، حتى يمكن تحديد
هدف السياق، والوصول إلى دلالة صحيحة.

ثالثاً: البعد عن المغالاة في تحديد الدلالة، حتى لا نحمل النص فوق طاقته، أو نبعس
النصوص حقها.

^(١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٤٥.

رابعاً: موافقة أوجه الدلالة المستنبطة عن طريق التأويل لأوجه الأسلوب العربى.
خامساً: أن تسند التأويل أدلة قوية واضحة.

فالسلك الوسط محبب إلى النفس فى كل الأمور، وفى المنهج اللغوى يساعد على الفهم المتعقل الذى يصيب الدلالة الحقّة.

فإذا تعلق المنهج اللغوى بالدلالة، فإنه يداخلها غرضاً أو تساهلاً، وإذا تعلق باللفظ، فيداخله إطناباً وإيجازاً، وكلها أمور تمثل تطرفاً، إلى جانب ما تتصف به من محاسن ومساوئ، وإن كان الاعتدال فى حرف الدلالة هو الاتجاه المقبول.

«والرأى فى هذا المقام الاقتصاد بين طرفة التفريط والإفراط، فإن الإطناب لا ينفك عن إمالة، والإيجاز لا يخلو عن إخلال، فالأولى الميل إلى الاختصار فلهرب كلام قلّ ودلّ وما أملّ»^(١)، فالتأويل إذا سلك مسلك التوسط كان إلى الإنصاف، أميل، وإلى الحق أقرب.

(١) الغزالي: الرد على الباطنية ص ٣ ط. ليدن ١٩١٦.

الختمة والنتائج

وبهذا الذى انتهينا إليه من تتبع مراحل التأويل، وأثره فى اللغة. تلك الدراسة التى استغرقت أربعة فصول، مبتدئة: بتطور كلمة "تأويل" من معناها اللغوى إلى أن صارت مصطلحاً يعمل فى كل بيئة من البيئات الفكرية، يتلون بلون ثقافتها، ليساير طبيعة الاتجاه مؤثراً، ومتأثراً.

ثم اتجه التأويل عند الفرق الكلامية اتجاهًا يحوطه الزيف، فعن طريقه انخرفت الدلالة. وأصبح التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، يستخدم فى الجدل: إما دفاعاً عن العقيدة، أو دفاعاً عن مذهب بعينه، وهدماً لمذهب آخر.

وكان من الضرورى أن نتعرض لأصول التأويل والمؤول، ومدى صلة التأويل باللغة، وبيان شروط الاستعمال الصحيح، لتنقيته من شوائب الفرق الكلامية التى ألحقتها به، وبيان ما هو مقبول منه وما هو غير مقبول.

وبعد ذلك أصبح اهتمامنا مركزاً على الجانب اللغوى فى التأويل، فأظهرنا المجال الذى يعمل فيه التأويل، وما أرحبه فى متشابه الألفاظ، وما يحمل منها أكثر من معنى. وكان لابد أن نتعرض للدليل فى بيان المعنى المقصود تحديداً للدلالة اللفظية حتى لا يشتبه الأمر، ويجد المغرضون ثغرات قد تساعد على الهوى والتضليل.

ومع هذا كله، فقد أظهرنا دور اللغة وموقفها من التأويل. وما كان فيه جارياً على هديها ومنطقها، وما كان بعيداً عن ذلك.

والتأويل فى المجال اللغوى يهدف إلى الدلالة، ولذا فإن الفصل الأخير يتناول ظاهرة التأويل، والدلالات اللفظية، خاصة اندالات الثوانى فيها، وما قام به التأويل من توسيع دلالى للألفاظ، وإضافات لمعان جديدة. وما يقوم به من توضيح أو غموض للدلالة نفسها.

وقبل أن أعرض ما ترصلت إليه من خلال البحث، أود أن أشير إلى البعد الزمنى للتأويل، على اعتبار أننا تخيرنا القرآن الكريم نقطة بدء للبحث فى دور التأويل مع الفكر الإسلامى.

فالتأويل إذا تتبعنا ظهوره، نجد أنه ظهر مع الكتب الإلهية قبل الإسلام.
«وليس (التأويل) مختصاً بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل»^(١).

ويوضح الغزالي مدى أهمية التأويل فيما قبل الإسلام. إذ يقول «ما ورد في إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١١ من أقوال مأثورة عن المسيح وليست خصوصاً خبرية (أيها الأب القدوس احفظهم باسمك الذي أعطيتني ليكونوا معك كما نحن). وعيسى (عليه السلام) يتكلم بصيغة الجاز عن اتحاده بالله، ويستدل على ذلك بما جاء في إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١: ٣ «وهذه حياة الأبد أن تعرفوك أنك الحق وحدك والذي أرسلته يسوع المسيح أي أن عيسى ما هو إلا رسول»^(٢).

فالنص الأول في حاجة إلى تأويل للرد على المسيحيين، فيصرف الغزالي ظاهر المعنى إلى الجاز، وفق ما يقضى به العقل والنظر، والغزالي ممن يعتبرون التأويل صرفاً للكلام من الحقيقة إلى الجاز. فأقوال المسيح مجازية فيما يتعلق بنظرية اتحاد عيسى بالله في النص الأول. كما يأخذ بالمعنى الظاهر، فيما يشير إلى إنسانية المسيح في النص الثاني.

أما في البيعة الإسلامية - منذ أن نزل القرآن - بدأ التأويل مرادفاً للتفسير - يكشف عن معاني النص الديني - وإن كان قد استعمل في القرآن الكريم بمعنى حقيقة الشيء وغاقبته، إلا أن هذا المعنى من المعاني اللغوية للتأويل.

وأخذ التأويل بعد ذلك اتجاهاً أعمق في مجال الكشف عن المعاني. فكان يحتاج إلى تفقه وتدبر للغوص وراء طاقات النص ومعرفة أبعاده الدلالية.

وعلى هذا فالتأويل من الناحية اللغوية لم يكن دخيلاً على الفكر العربي الإسلامي ولكنه ظاهرة فرضتها طبيعة اللغة.

فلا يخلو الأسلوب العربي من الإيجاز الذي يحتاج إلى زيادة فهم، وكثيراً ما يأتي النظم فيه بظاهر غير مقصود، ويخفي وراءه دلالات، تفرم ظاهرة التأويل بالبحث عنها، ومعرفة قصد المتكلم منها.

^(١) ابن القيم: أحلام المرقعين ٤ / ٢١٦.

^(٢) الغزالي: رسالة الرد الجميل ص ١٦٥ تحقيق عبد العزيز عبد الحق حلمي. ط. مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة ١٩٧٤.

ومن خلال التناول الذى أشرنا إليه يمكننا أن نذكر النتائج فى شيء من التفصيل طبقاً لتقسيم البحث.

أولاً: من خلال الدراسة فى الفصل الأول، اتضح لنا أن ظاهرة التأويل لا غنى عنها فى البيئات الفكرية. فقد عمل فى بيئة المفسرين، ليتمكن من الاستفادة التامة بمقتضيات النص الدينى، وعرض أوجه الدلالة التى يحتملها النص، كما تظهر أهمية التأويل عندهم حالة وجود نص خفى فيه المعنى، واحتاج إلى إعمال فكر، وكثرة تدبر، وبحث وراء الألفاظ حتى نصل إلى المعنى المقصود.

وفى بيئة التشريع كانت "ظاهرة التأويل" عاملاً هاماً من عوامل الرأى، تستنبط من النص الدينى ما يساير متجدد أحداث الحياة، ويعايش الناس مبيناً أحكام الشريعة وأهدافها، حتى يتسم التفاعل بين كلمة التشريع وأفعال العباد. كما كانت تلك الظاهرة تقوم بالتوفيق بين ما يقتضيه النص، وما يستقر به العرف فى المجتمع، حتى يصبح الحكم مناسباً.

أما فى بيئة المتكلمين والفلاسفة، فقد اتخذ المتكلمون ظاهرة التأويل فى أول الأمر سبيلاً للدفاع عن العقيدة. وفى هذا يقول المرتضى «وقيل إن أبا الهذيل فى حديثه بلغه أن رجلاً يهودياً قدم البصرة، وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمه: يا عم امض بى إلى هذا اليهودى حتى أكلمه؛ فقال له عمه: يا بنى كيف تكلمه، وقد عرفت نحره، وأنه قطع مشايخ المتكلمين، فقال: لا بد من أن تمضى بى إليه، فمضى به. قال: فوجدته يقرر الناس على نبوة موسى عليه السلام، وإنكار نبوة محمد، (إلا أن أبا الهذيل مازال به حتى أفحمه)»^(١)، وكان التأويل سلاحاً فى كل هذه المواقف، ثم اتخذ التأويل بعد ذلك عند هذه الفرق اتجاهات خاصة، مكنتهم من الجرأة على النصوص، فتناولوها وذهبوا بها إلى ما يناصر المذهب ويدحض آراء معارضية. وهنا اتخذت ظاهرة التأويل لونا آخر يمكن أن نطلق عليه "التأويل العقدى" فمعظم كلامهم انصب على ألفاظ العقيدة، والصفات وبعدت عن مقتضيات اللغة، وأساليب اللسان العربى.

(١) الشريف المرتضى: آمالى السيد المرتضى ١/ ١٢٤.

أما الفلاسفة فمَرَقَقَهُمْ أَشْبَهَ بِمَرَقَفٍ قَاضٍ عَادِلٍ. يَنْظُرُونَ إِلَى أَقْوَالِ تِلْكَ
الْفِرْقِ الْمَخْتَلِفَةِ، وَيَحَاوِلُونَ التَّوْفِيقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا تَقْتَضِيهِ الْحَقَائِقُ الشَّرْعِيَّةُ. فَاتَّخَذُوا
ظَاهِرَةَ التَّأْوِيلِ وَسِيلَةً إِلَى صَرْفِ ظَاهِرِ الشَّرْعِ بِمَا يُوَافِقُ الْعَقْلَ، حَالَةَ وَجُودِ خِلَافٍ
ظَاهِرِيٍّ بَيْنَهُمَا، فَظَاهِرِ النَّطْقِ بِالشَّرِيعَةِ «لَا يَخْلُو...» أَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِمَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبَرْهَانُ
فِيهِ، أَوْ مُخَالَفًا، فَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا فَلَا قَوْلَ، وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا طَلِبَ تَأْوِيلُهُ»^(١).

والتأويل في البيئة التحرية عمل على إثراء تلك البيئة بالقواعد وبالشواهد،
إذ يأتون بالقاعدة من أجل الشاهد وهم "الكوفيون" لاحتكامهم إلى السماع أكثر.
أو يطوعون الشاهد من أجل القاعدة وهم "البصريون"، وكلا المدرستين كان التأويل
وسيلتهما إلى ذلك.

والتأويل في بيئة الأدباء، لا يخرج عن مفهومه الاصطلاحي من صرف اللفظ
عن ظاهر معناه إلى معنى آخر بعضده دليل، وذلك لقرب الشبه بينه وبين الكثير من
الأنواع الأدبية كالاستعارة والكناية وما إلى ذلك. إلا أنه يحتاج في بيئة الأدباء إلى
تلوق خاص، حتى لا يستعان -مثلاً- باستعارات بعيدة عن تناول النص الديني.
فالراغب^(٢) عدَّ ذلك نوعاً من التأويل المستكره، (فمثلاً) لا يقال في "البقر":
إنه إنسان يَتَّقِرُ عن أسرار العلوم.

ومن هنا يمكن التعرف إلى أصول التأويل التي نادى بها العلماء، وإن اختلفت
هذه الأصول باختلاف مشاربهم، إلا أنها بنا في نهاية المطاف إلى إمكانية التعرف
على صحيح التأويل من فاسده، ومتى يكون التأويل؟ وكيف يكون؟..
وقد وجد التأويل معارضين كثيرين، إلا أنهم جميعاً كانوا يؤوِّلون إذا استدعى
الأمر، أو ألحَّت الحاجة.

وكان للتأويل مناخ لغوي مناسب، فهو يعمل من خلال الألفاظ المتشابهة،
أو التي يدق فيها المعنى، ومن ثم تُعَوِّزُ الحاجة إلى طول نظر وإعمال فكر، فقد يمكن

(١) ابن رشد: فصل المقال ص ٣٢.

(٢) الراغب الأصفهاني: مقامة التفسير ص ٤٠٣.

معرفة مقصدها الصحيح عن طريق التأويل. وقد لا يمكن الوصول إلى ذلك إذا كان التأويل فاسداً.

وإن كان هذا المناخ اللغوي قد انقلبت معايير له لدى الفرق الكلامية، فقد كان بعضهم يعتبر المحكم متشابهاً، والمتشابه محكماً، وليس ثمة مقاييس لغوية، وإنما الحكم يرجع في هذا إلى العقيدة المذهبية، فالمحكم عند أهل الجبر - مثلاً - متشابه عند أصحاب الاختيار.

وهنا يصبح للدليل أهمية كبرى. يستشهد به في تحديد التأويل الصحيح. والتأويل في أساسه طريق من طرق الدلالة، ولكنه يعمل من خلال الدلالات الثرائية في التراكيب، فيبحث عن باطن اللفظ وليس عن ظاهره، كما أنه يهتم بالمقاصد التي تظهر من خلال المعنى التركيبي.

ويعتبر التأويل صرفاً للفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، فهو قريب الشبه بالمجاز إلى حد كبير.

ومهما يكن من أمر، فالتأويل يعمل على اتساع نطاق الدلالة إلا أنه قد يوضحها أحياناً، وقد يعمل على غموضها.

أما الجديد الذي توصلنا إليه من خلال البحث فهو:

أولاً: التأكد من أن التأويل ظاهرة لغوية قبل أن يكون ظاهرة عقدية، فهو ضرورة من ضرورات اللغة قائمة بقيامها، وباقية ببقائها، وهي مدعاة لترويض النفس على النظر في دلالات الألفاظ، وتذهب بصاحبها مذهب التفقه في اللغة، والنفاذ إلى أسرارها الخفية ودقائقها. والفرق بين التأويل من الناحية اللغوية، والتأويل العقدي. أن التأويل اللغوي يخضع لمقتضيات اللغة. أما العقدي فيخضع لمطالبات العقيدة المذهبية ولو خالف ذلك اللغة.

ثانياً: أوجدت ظاهرة التأويل جرأة على النصوص، واستخراج معانٍ جديدة تضاف إلى أفق الدلالات، كما رأينا عند ضياء الدين بن الأثير في تناوله لكلمة "الرقيم"^(١).

(١) انظر ص ٢٠٦، ٢٠٧.

ثالثاً: يؤدى التأويل الصحيح إلى نوع من الدلالة أطلق عليها المحدثون "الدلالة المركزية"، كما يؤدى التأويل غير الصحيح إلى دلالة يطلقون عليه "الدلالة الهامشية"، وهى مصطلحات حديثة شاعت على ألسنة الدارسين المحدثين^(١) للغة، وهذا النوع من الدلالات شهد تطوراً بعيداً فى الدلالة اللفظية سواء فى الميادين السياسية أو الاجتماعية أو التشريعية، فى تلك الفترة التى نعيشها الآن.

فاستغلت الدلالة الهامشية فى تناول الألفاظ المستعملة فى الشائعات، فالأعداء يتناولونها ويؤولونها بمنحها دلالات خاصة توافق وجهة نظرهم، أما الأصدقاء فيؤولونها ويمنحونها أيضاً دلالة من وجهة نظرهم، ووجهة نظر الصنفين معروفة، كما حدث عند فرق المتكلمين تماماً وقت انتشار المذاهب الكلامية فى البيئة الإسلامية. ويدخل كذلك هذا النوع «من الدلالات الهامشية» فى القضايا السياسية الكبرى، وكان لاختلاف نظر المتأولين حول تحديد دلالات الألفاظ خطر كبير فى هذا المجال.

كما يحدث ذلك أيضاً فى ساحات القضاء، إذ يقصد كل من المتخاصمين والقاضى إلى دلالات الألفاظ التى توافق وجهة النظر الخاصة.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المعرفة الصحيحة للتأويل، تمكن المشتغلين بالنص الدينى إلى إدراك ما حرّفه أصحاب المذاهب، ودسّوه فى كتب التفسير «فأصحاب المذاهب المبتدعة: كالشيعة والمعتزلة، وأضرابهم قد نحوا بالتفسير ناحية مذاهبهم، وفى سبيل ذلك قد حرّفوا بعض الآيات، وخرجوا بها عن معانيها المرادة، وعن قواعد اللغة، وأصول الشريعة»^(٢).

رابعاً: يفيد التأويل إلى حدٍ كبير فى إدراك روح القوانين والشرائع، وهدف المشرّع الذى ينشد صلاح المجتمع، وإقامة العدل. «روى عن عمر أنه لم يقطع يد

(١) د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص ١٠٢.

(٢) د. محمد بن محمد أبو شهبة: الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ص ١٠٨ ط. مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة ١٩٧٣.

السارق في عام المجاعة»^(١). وعمر بن الخطاب هنا نظر إلى النص الديني بكل الظروف الخيطة بالواقعة: ولذا فإنه لم يقف عند معنى المقال، وإنما ضم إليه معنى المقام، فأوّل النص على غيره ظاهره بما يتفق والظروف التي يعيشها المجتمع الإسلامي حينذاك.

خامساً: إن الاتجاه الصحيح في تطبيق ظاهرة التأويل تطبيقاً متفقاً مع منطق اللغة والعقل والشرع، إنما هو الاتجاه البسيط. فالوسطية في التأويل تصل بنا إلى دلالات محددة مقصودة.

وكلمة أخيرة تضاف إلى تلك النتائج: أن اللغة لها من الصلاحية والتطور البعيد ما يناسب الحياة نفسها، في اتساع ميادينها، وتعدد اتجاهاتها، وسرعة خطاها.

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٢٣٨.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

أ- الكتب:

- ١- الإحكام فى أصول الأحكام: أبو محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى طبعة الخانجى. القاهرة ١٣٤٥هـ.
- ٢- الإحكام فى أصول الأحكام: على بن أبى يحيى بن محمد الأمدى. ط. صبيح. القاهرة ١٩٦٨م.
- ٣- الإتيقان فى علوم القرآن: جلال الدين السيوطى. ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥١.
- ٤- أساس التقديس فى علم الكلام: فخر الدين الرازى. ط. القاهرة ١٣٢٨هـ.
- ٥- الإكليل فى التشابه والتأويل: لابن تيمية. ط. القاهرة ١٩٤٧م.
- ٦- أعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية. ط. المنيرة القاهرة.
- ٧- الإسلام دين العلم والمدنية: الإمام محمد عبده. تحقيق طاهر الطناحى. ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة ١٩٦٤م.
- ٨- أحكام القرآن: أبو بكر الرازى. ط. الهيئة المصرية. القاهرة ١٣٤٧هـ.
- ٩- أحمد بن حنبل: عبد الحليم الجندى، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٧٠م.
- ١٠- أمالى الشريف المرتضى: الشريف أبى القاسم على بن الطاهر. ط. الخانجى القاهرة ١٩٠٧م. تحقيق: السيد محمد.
- ١١- الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ابن قتيبة. تحقيق: محمد زاهر. ط. السعادة. القاهرة ١٣٤٩هـ.
- ١٢- الإنصاف: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى. تحقيق: أحمد عمر المحمصانى. ط. الموسوعات القاهرة ١٩١٩م.
- ١٣- إخوان الصفا وخلق الوفاء: تصحيح: خير الدين الزركلى، ط. العربية القاهرة ١٩٢٨م.

- ١٤- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط. الوهية ١٨٨٣م.
- ١٥- أسباب نزول القرآن: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدى، ط. دار الكتاب الجديد. القاهرة ١٩٦٩.
- ١٦- البرهان فى علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى. تحقيق: محمد أبو الفضل ط. الحلبي القاهرة ١٩٥٧م.
- ١٧- البرهان فى وجوه البيان: أبو الحسن إسحاق بن وهب الكاتب. تحقيق: د. حفنى محمد، ط. الشباب القاهرة ١٩٦٩م.
- ١٨- بدائع الفوائد: ابن القيم، ط. المنيرة. القاهرة.
- ١٩- بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار: د. عبد الفتاح لاشين. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٨م.
- ٢٠- تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الزبيدى، ط. الخيرية. القاهرة ١٣٠٦هـ.
- ٢١- تفسير المنار للشيخ محمد عبده: محمد رشيد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢م.
- ٢٢- تفسير القرآن: محيى الدين بن عربى، ط. المكتبة العصرية. بيروت ١٩٧٣م.
- ٢٣- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة. تحقيق: السيد أحمد صقر. ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥٤م.
- ٢٤- تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة. ط. كردستان. القاهرة ١٣٢٦هـ.
- ٢٥- التفسير الكبير: الفخر الرازى، ط. الحسينية. القاهرة.
- ٢٦- تاريخ آداب العرب: مصطفى صادق الرافعى ط. الاستقامة. القاهرة ١٩٥٣م.
- ٢٧- الثبيان فى أقسام القرآن: ابن القيم. تحقيق: محمد الفقى ط. التجارية. القاهرة ١٩٣٣م.
- ٢٨- جامع البيان عن تأويل القرآن: أبو جعفر بن جرير الطبرى. تحقيق: محمد وأحمد شاكر. ط. دار المعارف. القاهرة.

٢٩- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله الأنصارى القرطبي، ط. دار الشعب. القاهرة ١٩٧٠م.

٣٠- جامع بيان العلم وفضله: أبو عمرو بن عبد البر القرطبي، ط. القاهرة ١٣٢٠هـ.

٣١- حيوات العرب: د. عبد المحسن سلام، الكتاب العربي ١٩٦٨م.

٣٢- الحيوان: الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون، ط. الحلبي. القاهرة.

٣٣- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جنى. تحقيق: محمد على النجار، ط. دار الكتب. القاهرة ١٩٥٥م.

٣٤- ديوان الأعشى الكبير: تحقيق وتعليق د. محمد محمد حسين. بيروت ١٩٦٨م.

٣٥- دائرة المعارف الإسلامية: إعداد: د. عبد الحميد يونس وآخرين. ط. كتاب الشعب. القاهرة.

٣٦- دلائل الإعجاز فى علم المعانى: الإمام عبد القاهر الجرجاني. تصحيح الإمام محمد عبده، السيد محمد رشيد رضا، ط. المنار. القاهرة ١٣٦٦هـ.

٣٧- دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس، ط. الأنجلو. القاهرة ١٩٥٨م.

٣٨- درة التنزيل وغرة التأويل فى بيان الآيات المتشابهات: أبو عبد الله محمد المعروف بالخطيب الإسكافى، ط. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٧٣م.

٣٩- الرسالة: محمد بن إدريس الشافعى. تحقيق: أحمد شاكر، ط. الحلبي. القاهرة ١٩٤٠م.

٤٠- الرد الجميل: الغزالى. تحقيق: عبد العزيز حلمى، ط. مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٤م.

٤١- الرد على الباطنية: الغزالى، ط. ليدن ١٩١٦م.

٤٢- سبل السلام - شرح بلوغ المرام: محمد بن إسماعيل الصنعائى، ط. صبيح القاهرة.

٤٣- شرح ابن عقيل: محمد محيى الدين. ط. التجارية. القاهرة ١٩٥٤م.

٤٤- شذا العرف فى فن الصرف: الأستاذ الشيخ أحمد المحلاوى ط. الحلبي. القاهرة ١٩٦٥م.

٤٥- الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها: أحمد بن فارس. تصحيح ونشر المكتبة السلفية. القاهرة ١٩١٠م.

٤٦- صحيح مسلم: ط. صبيح. القاهرة.

٤٧- ضحى الإسلام: أحمد أمين ط. لجنة التأليف والترجمة. القاهرة ١٩٥٢م.

٤٨- ضرائر الشعر "كتاب ما يجوز للشاعر فى الضرورة": أبو عبد الله محمد ابن جعفر التميمي. تحقيق: د. محمد زغلول سلام، د. محمد مصطفى هدارة، ط. الإسكندرية ١٩٧٣م.

٤٩- ظهر الإسلام: أحمد أمين.

٥٠- العقيدة والشريعة فى الإسلام: جولد زيهر. تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرين، الكتاب المصرى. القاهرة ١٩٤٦م.

٥١- عقائد السلف (أحمد بن حنبل والبخارى وابن قتيبة): تحقيق: د. على النشار وآخرين، ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٠م.

٥٢- عيون الأخبار: ابن قتيبة ط. الهيئة المصرية. القاهرة ١٩٧٣م.

٥٣- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: محمد بن أحمد بن رشد ط. صبيح. القاهرة ١٩٣٥م.

٥٤- الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ابن حزم الظاهري ط. الخانجي. القاهرة.

٥٥- فواتح الرحموت: بشرح مسلم الثبوت: ابن عبد الشكور. ملحق بكتاب المستصفى للغزالي ط. القاهرة ١٣٢٤هـ.

٥٦- قانون التأويل: الغزالي. تحقيق: محمد زاهد الكوثري ط. الأنوار. القاهرة ١٩٤٠م.

٥٧- القاموس المحيط: الفيروز آبادي.

٥٨- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة: ابن رشد.

- ٥٩- كتاب الرد على النحاة: ابن مضاء القرطبي. تحقيق: د. شوقي ضيف. القاهرة ١٩٤٧.
- ٦٠- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم أحمد بن محمد بن حمدان الرازي. تحقيق: الهمداني ط. دار الكتب. القاهرة ١٩٥٧ م.
- ٦١- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الإمام محمود بن عمر الزمخشري.
- ٦٢- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور.
- ٦٣- اللغة العربية - معناها ومبناها: د. تمام حسان ط. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة ١٩٧٣.
- ٦٤- اللغة بين العقل والمغامرة: د. مصطفى مندور ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٤ م.
- ٦٥- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: عبد السلام هارون. ط. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٩٦٨ م.
- ٦٦- معجم تهذيب اللغة: أبو المنصور محمد بن أحمد الأزهرى. تحقيق: عبد السلام هارون. ط. القاهرة ١٩٦٤ م.
- ٦٧- معجم الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية": إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور ط. دار الكتاب العربي. القاهرة.
- ٦٨- محاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى. تعليق: د. محمد فؤاد سرريس. ط. الخانجي. القاهرة ١٩٥٤ م.
- ٦٩- مقدمة التفسير: أبو القاسم الراغب الأصفهاني. المكتبة الأزهرية. القاهرة ١٣٢٩ هـ. "الملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار".
- ٧٠- المستصفى من علم الأصول: الإمام أبو حامد الغزالي ط. بولاق. القاهرة ١٣٢٢ هـ.
- ٧١- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: طباش كبرى زاده. تحقيق: كامل بكري وآخرين ط. القاهرة.
- ٧٢- مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية. ط. الرقى. دمشق ١٩٣٦ م.

- ٧٣- مقدمة ابن خلدون . ط . كتاب التحرير . القاهرة ١٩٦٦ م .
- ٧٤- الموافقات فى أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبى . تحقيق: محمد عبد الله دراز . ط . المكتبة التجارية . القاهرة .
- ٧٥- مالك بن أنس: أمين الخولى . دار الكتب الحديثة . القاهرة ١٩٥١ م .
- ٧٦- المفردات فى غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ط . الحلبي . القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٧٧- مجموعة الرسائل والمسائل: ابن تيمية . ط . المنار . القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- ٧٨- الملل والنحل: أبو الفتح محمود بن عبد الكريم الشهرستاني . ط . الأدبية . القاهرة ١٣٢٧ هـ . الملحق بكتاب "الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم" .
- ٧٩- مذاهب التفسير الإسلامى: جولد زيهر . تحقيق: د . عبد الحليم النجار . ط . الكتب الحديثة . القاهرة ١٩٥٥ .
- ٨٠- من قضايا اللغة والنحو: على النجدى ناصف . ط . القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٨١- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير: تحقيق: د . الحوفى، د . طبانة . ط . نهضة مصر . القاهرة ١٩٥٩ م .
- ٨٢- المسائل والأجوبة فى الحديث واللغة: ابن قتيبة . ط . السعادة . القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- ٨٣- مفاتيح العلوم: أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، ط . الشرق . القاهرة .
- ٨٤- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين عبد الرحمن السيوطى . تحقيق: محمد جاد المولى وآخرين . ط . الحلبي . القاهرة .
- ٨٥- معترك الأقران فى إعجاز القرآن: جلال الدين السيوطى . تحقيق: على محمد البجارى . ط . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٨٦- مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى، ط . صبيح . القاهرة ١٩٤٨ م .
- ٨٧- متشابه القرآن: القاضى عبد الجبار أحمد الهمداني . تحقيق: عدنان محمد . ط . دار التراث . القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٨٨- معالم أصول الدين: الفخر الرازى . ط . الخانجي . القاهرة ١٣٢٣ هـ الملحق بكتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين وكتاب تلخيص المحصول" .

- ٨٩- مفناح العلوم: السكاكى .ط. التقدم العلمى. القاهرة ١٣١٦هـ.
٩٠- المقابسات: أبو حيان التوحيدى. تحقيق: حسن السندوبى .ط. التجارية القاهرة
١٩٢٩م.

- ٩١- معجم ألفاظ القرآن: مجمع اللغة العربية. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٣.
٩٢- نشأة التفسير فى الكتب المقدسة: الدكتور السيد أحمد خليل.
٩٣- النهاية فى غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن الأثير. ط. القاهرة.
٩٤- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: د. على سامى النشار. ط. الإسكندرية
١٩٦٢م.
٩٥- نكت الانتصار لنقل القرآن: أبو بكر الباقلانى. تحقيق: د. محمد زغلول سلام.
ط. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧١.

ب- الدوريات:

- ٩٦- مجلة كلية الآداب- جامعة الإسكندرية، العدد الرابع عشر ١٩٦٠.
٩٧- مجلة العربى- العدد ١٩٩، يونيو ١٩٧٥م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- ٩٨- Ullmann: Words and their use.
دور الكلمة فى اللغة: ترجمة د. كمال محمد بشر.
٩٩- I'gden & Richards: Meaning of Meanin London 1936.
١٠٠- Jean Revill: Revue de l'Historire des Religions.
١٠١- Mario pei: The Story of the language.
١٠٢- O'leaty; Arabic thiught, and its place in hisory.
الفكر العربى -ومكانه فى التاريخ. ترجمة د. تمام حسان.
١٠٣- Mary Douglas: Rules and Meanning in thought and action.
London 1952.
١٠٤- اللغة: ج. فندريس: تعريف د. الدواخلى، د. القصاص ط. الإنجلو المصرية.
القاهرة ١٩٥٠.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقديم وتهيد	٥
الفصل الأول- التأويل: مراحله وميادين استعماله	١٥
التأويل لغة واصطلاحاً	١٧
التأويل فى الاستعمال القرآنى	٢٥
مفهوم التأويل عند الصحابة والتابعين	٣١
ما بين النقل والعقل	٣٧
الفرق بين التفسير والتأويل	٤٢
التأويل فى البيئة التشريعية	٤٤
موقف المتكلمين والفلاسفة من التأويل	٥٣
النحاة والتأويل	٦٣
التأويل الأدبى	٦٩
الفصل الثانى- أصول التأويل	٧٥
حول الأصول العامة للتأويل	٧٧
آراء بعض العلماء فى أصول التأويل	٨١
الأصول التى تتعلق باللغة	٩٤
ما يتعلق بالمزول	٩٦
أنواع التأويل	١٠٢
ضرورة التأويل	١٠٧
معارضة التأويل	١١٤
الفصل الثالث- ظاهرة التأويل والجانب اللغوى	١٢١
مجال التأويل	١٢٣

الموضوع	الصفحة
المحكم والمتشابه فى النصر الدينى	١٢٦
ما يحمل أكثر من معنى فى اللغة	١٤٠
ما يأتیه التأويل من جهة اللفظ والمعنى معاً	١٤٣
أهمية الدليل	١٤٥
نماذج لبعض التأويلات من الناحية اللغوية	١٥٩
موقف اللغة	١٦٥
الفصل الرابع - ظاهرة التأويل والدلالة	١٦٧
الدلالات الثوانى	١٦٩
ما بين التأويل والمجاز	١٨٤
الخلافاة وتنوع وجهات النظر	١٩٣
أثر التأويل فى الدلالة	٢٠٠
الوسطية فى التأويل	٢٠٩
الخاتمة والنتائج	٢١٣
المراجع	٢٢١

2
Bibliotheca Alexandrina



1032566